Bibliothek theologischer Classiker

Schleiermachers Glaubenslehre.

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von **evangelischen Theologen.**

Den **Zweck** dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der **Auswahl** der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das **gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie** bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Von der „Bibliothek theologischer Klassiker" soll etwa in jedem Monat ein Band erscheinen. Jeder Band, auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, 15—20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2. 40 käuflich; bei Abonnement auf den ganzen Jahrgang von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

Erster Jahrgang (1888).

Band 1: **Bücherkleinode evangelischer Theologen.** Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgegeben von Professor Lic. Dr. Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

Aus dem Vorwort: „. . . Durch diese Erfahrung ermutigt, richtete ich an die bekannteren evangelischen Theologen Deutschlands und einige des Auslandes die Bitte, mir zum Behuf der Veröffentlichung für weitere Kreise diejenigen etwa 5—10 Werke, sei es theologischen, sei es allgemeineren Inhalts, namhaft zu machen, die einem jeden außer der heiligen Schrift für sein Leben das Beste gegeben haben. Die daraufhin eingegangenen Antworten, zusammengestellt, und nur formell redigiert, bringen die folgenden Blätter. . . . Nicht Rezensionen bietet das Buch, sondern Mitteilungen über persönliche Erlebnisse, nicht Kritiken, sondern Konfessionen. . . . Persönlichkeiten sind freilich unersetzbar, auch die individuelle Beratung ist es. Aber eine Fortwirkung der Persönlichkeit und eine Beratung, soweit sie allgemein überhaupt möglich ist, bietet dieses Buch, indem es die Schriften nennt, die einem jeden für seine theologische Bildung, Überzeugung und Amtstüchtigkeit von besonderem Werte gewesen sind. Und auch hiervon gilt es: ‚Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle.'"

Die „Bücherkleinode" enthalten Beiträge von etwa 200 Theologen der verschiedensten Richtung, Eigenart und Lebensstellung, hauptsächlich aus Deutschland. Wegen Raummangel seien hier nur beispielsweise genannt: Baur, Beyschlag, Büchsel, Delitzsch, Düsterdieck, Erdmann, Frank, Frommel, Gerok, Godet, Hausrath Hilgenfeld, Kautzsch, Kögel, Kohlschütter, Lechler, Lipsius, Löber, Luthardt, Scherer (Paris), Sell, Stöcker, Julius Sturm, Wangemann, Zittel, Zöckler. Auszüge aus dem Werke bieten die bei der folgenden Anzeige der weiteren Bände der Bibliothek — jedoch ohne Nennung von Namen — angeführten Charakteristiken.

Das Buch hat bereits seine Geschichte. Vierzehn Tage nach Ausgabe der ersten Auflage mußte infolge der starken Nachfrage, der Druck der zweiten Auflage begonnen werden; die holländische Zeitschrift „Stemmen voor Waarheit an Vrede" brachte einen 15 Seiten langen Artikel über das Buch, das für die Kenntnis des heutigen deutschen Protestantismus höchstwichtig sei, und der Pariser Pastor Monson hat eine gleiche Umfrage an die protestantischen Theologen französischer Zunge gerichtet.

Band 2: **Luthers** reformatorische Hauptschriften (95 Thesen; An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprache und selbst deren Rost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit." „Nicht seine Kollegien waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Aufblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen."

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Lommatzsch. 2. Aufl.

„Gewinnen mich für die Theologie", „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium", „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht", „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen". „Das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, ‚die Gebildeten unter ihren Verächtern'", „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungskraft". „So eigentümlich und kräftig wie in den ‚Reden über die Religion' . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefaßt worden.

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwickelung nicht unterdrückt, sondern gefördert"; „giebt große Veranlassung zur Selbstprüfung", „man hat's hier nicht mit einem Buche, sondern mit einem Manne zu thun, der in amtlicher Erfahrung gereift ist, Altes und Neues aus dem reichen Schatze seines Herzens hervorbringt. Er ersetzt den Kollegen, Vater, Seelsorger, dem jeder Neuling im Amte getrost sich überlassen kann und jeder Erfahrene beipflichten muß."

Band 7: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Claus Harms, „ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer in Halbheit zerflossenen Zeit" (Pelt) stellt sich in diesem Werke selbst vor nach Wesen und Entwickelung. Der Band vertritt zugleich die Stelle einer Einleitung zu Band 5 und 6.

Band 8—9: **Menkens** Homilien und Predigten ausgewählt und eingeleitet von Professor D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümeln verschmähende Beredtsamkeit", „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreichelnden Spielen und Hereinziehen von Frembartigem".

Bibliothek theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

Sechzehnter Band:

Schleiermachers Glaubenslehre. IV.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1889.

Der christliche Glaube

nach den

Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen,

eingeleitet durch des Verfassers

zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

Vierter Teil.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Gesamtregister über alle vier Bände.

Band I.

Der Glaubenslehre erster Teil.

Band II.

Band III.

Des Gegensatzes andere Seite.

Seite

Band IV.

Zweites Hauptstück.

Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt.

§ 126. Die von dem heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Christo und zu diesem Geist immer sich selbst gleich, in ihrem Verhältnis zur Welt aber ist sie dem Wechsel und der Veränderung unterworfen.

1. Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen als ein geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen soll, so muß sie beides in sich vereinigen, ein Sich-selbst-Gleiches, vermöge dessen sie im Wechsel dieselbe bleibt, und ein Veränderliches, worin sich jenes kundgiebt. Betrachten wir sie lediglich im Zusammensein mit dem übrigen gleichzeitigen menschlichen Dasein, wie dieses in der Schrift in dem Ausdruck Welt zusammengefaßt wird, so läßt sich freilich, wie es scheint, sagen, die Kirche könne ebenso gut erkannt werden an ihrem Verschiedensein von der Welt, als die Welt an ihrem Verschiedensein von der Kirche. Und es fehlt allerdings unter den Gläubigen selbst nicht an solchen, die sich und ihresgleichen vorzüglich daran zu erkennen meinen, daß sie nicht sind, was die Welt ist. Dies ist jedoch eine ebenso sehr zum Separatismus als zur gesetzlichen Gerechtigkeit hin-

neigende Ansicht. Denn das sündliche Gesamtleben, mit Ausnahme des in der Gesamtheit zurückgebliebenen Gefühls der Hilfsbedürftigkeit, welches das ursprüngliche Anrecht der Kirche an die Welt begründet und eigentlich schon jener angehört, ist die eigentliche Nichtigkeit und das bloß Verneinende wie aus allem, was über die Sünde beigebracht ist *), sattsam erhellt. Also kann zwar die Welt als das Formlose und Verworrene von den Gläubigen erkannt werden daran, daß sie von der Teilnahme an dem Wesen der Kirche ausgeschlossen ist, nicht aber umgekehrt. Der Sprachgebrauch der Schrift, denjenigen Teil des menschlichen Geschlechtes, der noch nicht Kirche ist, Welt zu nennen, ist sehr natürlich, weil das ganze menschliche Geschlecht so bezeichnet wurde, und dieser Teil nun blieb, was das Ganze immer gewesen war; er hat aber das Bedenkliche, gar sehr den Schein zu begünstigen, als sei die Welt in diesem Sinne ebenso gut ein Ganzes wie die Kirche, da sie doch in der That nur ein Aggregat von einzelnen einander mannigfaltig entgegenstrebenden und nur zufällig und auf vorübergehende Weise sich verbindenden Elementen ist. Dieser Schein vermehrt sich nur, wenn der Welt gegenüber die Kirche immer noch als ein kleines Häuflein, also selbst ihrerseits nur als ein, und zwar geringfügiges, Aggregat beschrieben wird. Daher dieser Gebrauch des Ausdrucks Welt aus dem asketischen Gebiet besser allmählich verschwände, und nur dem dogmatischen aufgespart bliebe, indem hier der wahre Wert desselben leichter zu bestimmen und festzuhalten ist. — Das Sich-selbst-gleiche in der christlichen Kirche kann sich aber nur darauf erstrecken, daß die Art des Göttlichen, in dem Menschlichen zu sein, immer dieselbe bleibt, und daß dasjenige, dem sie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen sucht, auch

*) § 65 ff.

dasselbe bleibt. So war auch in Christo die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen immer dieselbe; und weil von Annäherung bei ihm nicht die Rede sein konnte, war die Angemessenheit dessen, was in ihm Menschliches geworden, zu dem göttlichen Impuls in ihm auch dasselbe, alles andere aber den Gesetzen des Zeitlichen gemäß bestimmt durch seinen Ort in der Welt. Ebenso bleibt auch das Verhalten des heiligen Geistes zu der Kirche als deren Gemeingeist dasselbe, und sie als der Ort desselben in dem menschlichen Geschlecht immer sich selbst gleich, und ebenso darin, daß es dasselbe Abbild Christi ist, zu welchem sie sich immer zu gestalten strebt. Was aber das Veränderliche betrifft, wie dieses auch in Christo als solches, wiewohl ohne Kampf und Streit, dennoch nicht durch das Göttliche in ihm bestimmt war, denn dieses ist keiner zeitlichen Bestimmung fähig, sondern durch die mit jenem geeinigte menschlische Natur: so ist auch hier das Veränderliche als solches nicht bestimmt durch den heiligen Geist, sondern durch die menschliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menschliche Natur in dem ganzen Umfang, in welchem sie nicht durch den heiligen Geist bestimmt ist, Welt nennen, so werden wir auch sagen können, alles Veränderliche in der Kirche sei als solches durch die Welt bestimmt, nur nicht alles auf dieselbe Weise. Nämlich was durch den heiligen Geist in den Menschen geworden ist und allmählich wird, ist so, wie es ist, weil die Welt, auf welche der heilige Geist wirkt, so war, wie sie war. In allen Gaben des Geistes ist eine bestimmte Grundlage der menschlichen Natur zu erkennen, kraft deren sie sich so gestalten mußte; und in der ganzen Entwickelung des neuen Menschen hängt die Weise und der Grad der Fortschreitung ab von der Entwickelung der Natur in dem Subjekt und von der

Beschaffenheit seiner Umgebungen. Ebenso aber auch hängt die Art, wie sich die christliche Gemeinschaft unter einem Volk gestaltet, von dessen eigentümlichem Wesen ab, indem, hiervon abgesehen, in dem heiligen Geist kein Grund wäre, sie gerade hier so und dort anders zu gestalten. Mithin ist von diesem allen der Bestimmungsgrund in der Welt vermöge des Gesetzes, daß das Christentum sich als eine geschichtliche Macht entwickeln soll; und die Welt erscheint darin, wie sie vom heiligen Geist ergriffen und durchdrungen wird. Wogegen alles, was innerhalb der Kirche zwar ist, weil in und an denen, durch welche der heilige Geist wirkt, aber nicht vermöge seiner Thätigkeit, das ist durch die Welt bestimmt, sofern sie dem heiligen Geist entgegenstrebt, und stellt das Eingreifen der Welt in das Gebiet der Kirche dar. Dahin gehören nicht nur die im strengeren Sinne des Wortes so zu nennenden Sünden der Wiedergeborenen, sondern auch aller hemmende und umbeugende Einfluß, welchen die Sündhaftigkeit derselben bei der Wirksamkeit des heiligen Geistes ausübt, und ebenso alles sich in das religiöse Bewußtsein einschleichende Irrige und Verkehrte. Nun ist zwar alles dieses immer im Verschwinden begriffen, aber es erneut sich auch immer wieder, so oft der heilige Geist in einem neuen Raum Besitz ergreift; wie denn auch beides, die Zeichen des Ergriffenseins und des Widerstrebens, sich nicht minder schon in dem Gebiet der vorbereitenden Gnadenwirkungen finden. Dasselbe gilt auch von den Verschiedenheiten in der christlichen Gemeinschaft, welche von dem Mannigfaltigen abhängen, welches in der menschlichen Natur gesetzt ist. Nicht nur was sich aus diesem vermöge der anhaftenden Sündlichkeit in der Kirche entwickelt, soll im Verschwinden begriffen sein; sondern je inniger die Gemeinschaft wird, um desto mehr soll auch jeder, wie er das sucht, was des

andern ist, so es auch in sich aufnehmen, wodurch sich denn natürlich in demselben Maß auch die Differenzen verringern. Allein wenn das auch in jedem Geschlecht auf gewisse Weise geschieht, so erneuert sich doch die Aufgabe unvermindert in dem nächsten.

2. Soll nun das Sich-selbst-gleich in der christlichen Kirche an und für sich betrachtet werden, sofern es sich doch gewissermaßen als ein Mannigfaltiges ansehen läßt, so ist dieses niedergelegt in den beiden Disziplinen der christlichen Glaubenslehre und der christlichen Sittenlehre. Denn wollen wir das Abbild Christi vorstellig machen, dem wir uns immer mehr zu nähern trachten, so besteht es aus den in der letzten niedergelegten Grundzügen des christlichen Lebens, worin aber die Entwickelung des christlichen Bewußtseins schon als ein integrierender Bestandteil mitgesetzt ist. Und wollen wir die Selbigkeit der christlichen Kirche als Ort des heiligen Geistes vorstellig machen, so muß sie dargestellt werden als die Wahrheit, in welche der heilige Geist allein leiten kann, in sich tragend. Nur daß beides sich nicht anders als mit zeitlichen und räumlichen Differenzen darstellen läßt, so daß wir nur sagen können, in jenen Disziplinen und allem, was sich daran hängt, sei jenes Sich-selbst-gleiche das eigentlich darzustellen Angestrebte, aber ebenso ist dasselbe auch in allen christlichen Lebensmomenten, sofern ihnen jene Wahrheit zum Grunde liegt, und sie Züge dieses Abbildes in sich enthalten. Wie nun aber die Gesamtheit von diesen nichts anderes ist als die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Kirche in ihrem ganzen Verlauf, so würden wir doch auch eben zu dieser gehen müssen, wenn wir das Wechselnde und Veränderliche wollten vorstellig machen, und wir können also auch dieses nicht, ohne das Unveränderliche und Sich-selbst-gleiche zugleich mitgesetzt zu

haben; was um so mehr einleuchtet, als alle Bestrebungen, aus welchen jene wechselnden Gestalten der Glaubens- und Sittenlehre hervorgehen, ein kleiner Teil jenes Verlaufs sind. Und so ist dann keines ohne das andere darzustellen. Wollte jemand das Sich-selbst-gleiche und unveränderliche des Christentums in gänzlicher Trennung von dem Geschichtlichen aufstellen, so würde sein Unternehmen sich kaum von dem Unternehmen derer unterscheiden, welche, indem sie reine Spekulation mitteilen, doch das Christentum dargestellt zu haben meinen. Und wollte jemand in der christlichen Geschichte nur das Veränderliche ganz abgelöst von dem Sich-selbst-gleichen zur Anschauung bringen, so würde er nichts anderes gewollt zu haben scheinen, als die, welche, indem sie bei der äußersten Schale stehen bleiben, uns in der Geschichte der christlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und der Leidenschaft zeigen. — Wenn nun beides nicht abgesondert von einander dargestellt werden kann, ohne das eigentümliche Wesen der Kirche in der Darstellung unkenntlich zu machen, wir aber hier auch nicht beides auf die eben bemerkte Art verbunden abhandeln können, so werden in der Lehre von der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt nur aufgestellt werden können zuerst diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwickelung dieses Ganzen auch wirklich die der christlichen Kirche wird, und diese bilden mithin deren wesentliche und unveränderliche Grundzüge; demnächst aber diejenigen Beschaffenheiten der Gemeinschaft, wodurch sie sich während ihrem Zusammensein mit der Welt von demjenigen unterscheidet, was sie erst nach der Beendigung dieses hemmenden Gegensatzes auch in der Erscheinung sein kann, was sie aber — insofern unter beiden Formen dieselbe — doch auch immer innerlich betrachtet schon ist. Jenes Unveränder-

liche nun gründet sich wesentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbestehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch sie auch entstanden ist; dieses Wandelbare aber geht als durch die Welt bestimmt auch vorzüglich auf dasjenige zurück, was die Welt der auf sie eindringenden Wirksamkeit des Prinzips der Kirche darbietet. Dieses Hauptstück zerfällt demnach in zwei Hälften, wovon die eine die wesentlichen und ohnerachtet ihres Zusammenseins mit der Welt unveränderlichen Grundzüge der Kirche enthält, die andere das Wandelbare darstellt, was sie vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt in sich trägt.

Erste Hälfte.

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

---

§ 127. Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, insofern erstlich das Zeugnis von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich insofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und

der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu.

1. Zuvörderst ist wohl notwendig, den Einwurf zu beseitigen, wie doch die Einheit und Selbigkeit der Kirche auf diesen Stücken beruhen solle, unter denen es keines giebt, was nicht ebenfalls ein Gegenstand des Streites geworden wäre, ja unter denen mehrere sich so verschieden gestaltet haben in verschiedenen Gegenden der Christenheit, daß sie eben deshalb besondere sich gegenseitig ausschließende Gemeinschaften bilden, andere wiederum von einzelnen Gemeinschaften verworfen werden, die doch ebenfalls für Christen wollen geachtet sein. Zunächst ist dies freilich nur die unmittelbarste Bekräftigung des oben Gesagten, daß es nicht möglich ist, das eine von beiden Elementen ganz abgesondert vom andern darzustellen. Ja nach dem, was in der Einleitung*) über das Verhältnis des Katholizismus und Protestantismus angedeutet worden, wird es ganz natürlich erscheinen, daß die evangelische Kirche über fast alle diese Gegenstände sich im Widerspruch finden muß gegen die römische. Dasselbe findet aber auch statt inbezug auf mehrere kleine dem Wesen nach allerdings protestantische Kirchengemeinschaften, welche uns in dem Gegensatz gegen die römische Kirche weit hinter sich ließen. Es ist aber hier allerdings zu unterscheiden das Innere und das Äußere. Denn keine christliche Gemeinschaft wird zugeben, daß eine solche bestehen könne ohne Zeugnis von Christo, und zwar so, daß das Wesentliche desselben überall dasselbige sei; ebenso wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo,

*) § 65ff.

wozu bei dem Wechsel der Geschlechter auch die Anknüpfung derselben in dem neuentstandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede ist von einer vollkommen in einem Gemeingeist beruhenden Gemeinschaft, da muß auch ein gegenseitiger Einfluß des Ganzen und einzelnen auf einander vorausgesetzt werden. Die Verschiedenheiten treffen also nur teils die Art und Weise, das Äußere zu diesem Inneren zu gestalten, teils die Vorstellungen von der Notwendigkeit und Genauigkeit des Zusammenhanges zwischen diesem Innern und einem irgendwie gestalteten Äußeren überhaupt. In Beziehung auf diese Verschiedenheiten ist dann das Wichtigste dieses, daß man richtig beurteile, ob sie in räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten der geistigen Natur des Menschen gegründet und also unvermeidlich sind, oder ob, weil in den Eingriffen der Welt in die Kirche begründet, für fehlerhaft zu achten. Die letzteren sind dann um so standhafter zu bekämpfen, je mehr sich diese Eingriffe bis in das innerste Heiligtum der Kirche erstrecken; die ersteren aber heben sich durch die gegenseitige Anerkennung von selbst auf.

2. Demnächst wird über die Beziehung, in welche diese kirchlichen Institutionen hier gesetzt sind, und über die Art und Weise ihrer Zusammenstellung noch einiges zu erläutern sein. Wenn wir von dem Grundsatz ausgehen, daß unser Christentum dasselbe sein soll, wie das der Apostel, so muß auch das unsrige, da geistige Zustände nicht unabhängig sind von ihrer Entstehungsart, durch die persönlichen Einwirkungen Christi entstehen. Diese aber können jetzt nicht unmittelbar von ihm ausgehen, weil sie dann niemals mit einer solchen Gewißheit als auf übernatürliche Weise von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß sie nicht doch einer bestätigenden Nachweisung ihrer Identität mit jenen ursprünglichen bedürfen sollten, so daß wir immer auf jene, wie sie uns in

den Darstellungen der Persönlichkeit Christi gegeben sind, zurückgeführt würden. Und wie ohne diese Einwirkungen auch in den Jüngern eine Selbstthätigkeit für das Reich Gottes durch die Mitteilung des Geistes nicht hätte zustande kommen können, so wird die Wirksamkeit jener Darstellungen Christi immer eine unerläßliche Bedingung sein, wenn der heilige Geist soll mitgeteilt werden. Nun scheint dieses freilich weder die ganze neutestamentische Schrift zu umfassen, noch auch dürfte sich alles, was über sie gelehrt wird, hieraus entwickeln lassen. Aber indem wir das letzte dem weiteren Verfolg überlassen, ist über das erste zu bemerken, daß für den angegebenen Zweck nicht einmal überhaupt der stehende geschriebene Buchstabe wesentlich zu sein scheint, sondern die Möglichkeit auch einer mündlichen Fortpflanzung muß zugegeben werden, sofern nur für die unverletzte Identität der Überlieferung Gewähr kann geleistet werden. Und insofern können wir es uns gefallen lassen, daß diese Form, in welcher uns die Persönlichkeit dargestellt ist, nicht unumgänglich zum Sein, sondern mehr zum Wohlsein der Kirche gehört. Was aber den größeren nicht eigentlich evangelistischen Teil der neutestamentischen Schriften anlangt, so enthalten diese auf der einen Seite den Beweis, daß aus den Einwirkungen Christi selbst und dem von ihm gebotenen Zeugnis seiner Jünger die von ihm verheißene kirchenbildende Selbstthätigkeit wirklich hervorgegangen ist; und insofern sind sie die eigentliche Urkunde für unseren Besitz. Auf der andern Seite sind sie eine Ergänzung jener unmittelbaren Äußerungen Christi, indem wir aus den Anordnungen und Handlungen der Jünger auf Belehrungen und Willensäußerungen Christi als auf ihre Quelle zurückschließen können. Die Schrift aber, wie sie ist, sowohl jedes einzelne Buch für sich als auch die Sammlung, ein für alle späteren Ge=

schlechter der Kirche aufgesparter Schatz, ist immer ein Werk des heiligen Geistes als Gemeingeist der Kirche, und ist nur ein einzelner Fall zu dem in unserem Satz allgemein ausgedrückten Zeugnis von Christo. Denn mündliches und schriftliches Lehren sowohl als Erzählen von Christo war doch ursprünglich dasselbe und nur zufällig verschieden. Jetzt ist die Schrift ein besonderes, weil die unveränderte Aufbewahrung derselben auf eine eigentümliche Weise die Identität unseres und des ursprünglichen Zeugnisses von Christo verbürgt. Aber sie wäre doch nur ein toter Besitz, wenn diese Aufbewahrung nicht eine sich immer erneuernde Selbstthätigkeit der Kirche wäre, die sich zugleich in dem lebendigen auf die Schrift zurückgehenden oder mit derselben in Sinn und Geist übereinstimmenden Zeugnis von Christo kundgiebt. Und nur dieses in seiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche soll hier — abgesehen vorläufig von aller bestimmten Gestaltung — unter dem Ausdruck Dienst am göttlichen Wort verstanden werden. In dieser Allgemeinheit aber betrachtet und so auf einander bezogen sind diese beiden ersten Stücke notwendig, weil sonst der Glaube nur durch unmittelbare Einwirkungen entstehen könnte, wobei denn weder Selbigkeit zu erwarten noch Wahrheit zu verbürgen wäre. Doch beweist sich dieser Dienst nicht etwa nur nach außen wirksam, sondern auch innerhalb der Kirche angesehen, ist er eine von Christo selbst herrührende organische Konstitution zum Behuf belebender und stärkender Mitteilung. — Aus demselben Grunde, daß wir nichts mehr von persönlichen unmittelbaren Einwirkungen Christi zu erwarten haben, muß jetzt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Kirche ausgehen und auf Handlungen derselben zurückgeführt werden, aber nur auf solche, die zugleich als Thätigkeiten

Christi anzusehen sind, damit auf keine Weise Christus sich dabei leidentlich verhalte und gegen die Kirche im Schatten stehe. Und diese Gemeinschaftlichkeit ist die eigentümliche Natur beider Sakramente. Denn wenn gleich die Taufe ihrer ursprünglichen Einsetzung nach nicht der erste Anfang des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem einzelnen war, so erlangt doch alles Frühere erst durch sie so seine Bestätigung, daß die Stetigkeit der bewußten Lebensgemeinschaft mit Christo erst mit derselben beginnt. Und wenn das Abendmahl auch nicht das einzige Mittel ist, um die Lebensgemeinschaft mit Christo zu unterhalten, und auch schon hier vorläufig diese Handlung nicht als eine solche gefaßt werden soll, die sich isolieren läßt und auch so noch eine bestimmte Wirkung hervorbringt, so setzen wir sie doch als das Höchste in dieser Art und befassen allen anderen Genuß Christi mit darunter als Annäherung dazu oder Fortsetzung davon; daher halten wir uns hier mehr an diese zum Grunde liegende Idee als an die äußere Form, unter welcher sie sich realisiert. — Auf dieselbe Weise konzentriert sich aller Einfluß des Ganzen auf den einzelnen in dem Vergeben der Sünde. Denn demgemäß wie die Sünden und die guten Werke der Wiedergeborenen sich gegeneinander verhalten, können die letzteren nur in dem Maß anerkannt werden, als die daran haftende Sünde aufgehoben wird. Aber die guten Werke sind zugleich die Frucht und der Keim der Gaben des Geistes, die sich in jedem entwickeln; so daß die Vergebung der Sünde auch diesen erst ihren Ort in der Gemeinschaft der Gläubigen anweiset. Was endlich das Gebet im Namen Jesu betrifft, wodurch mithin der Einfluß der einzelnen auf das Ganze repräsentiert werden soll, ohne welchen es in einem von einem Gemeingeist beseelten und insofern in sich abgeschlossenen Ganzen keinen Fortschritt

geben kann, so kann es kein Gebet im Namen Jesu geben, außer in den Angelegenheiten seines Reichs; die Wirksamkeit desselben, die Christus auch der kleinsten Vereinigung von einzelnen verheißt, begründet also einen Einfluß derselben auf das Ganze. Wenn wir es aber als den Repräsentanten alles solchen Einflusses ansehen, so beruht dies auf der einem jeden Christen unmittelbar einleuchtenden Voraussetzung, daß das Gebet notwendig die eigene Thätigkeit, um das Erbetene herbeizuführen, schon in sich schließt und voraussetzt. Mithin wäre in dem Gesamtleben ohne diese beiden letzten Institutionen weder Ordnung noch Fortschritt oder Gelingen.

3. Daß aber hier auch alles vollständig zusammengestellt ist, worauf die Einheit und Selbigkeit der christlichen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten beruht, das wird sich am besten zeigen, wenn wir auf das Verhältnis der Kirche zu Christo zurückgehen. Indem sie nämlich auf der einen Seite als der Organismus Christi — welches gemeint ist, wenn sie in der Schrift der Leib Christi heißt — sich zu Christo verhält wie das Äußere zu dem Inneren, so muß sie in ihren wesentlichen Thätigkeiten auch das Abbild der Thätigkeiten Christi sein; und indem das, was durch sie bewirkt wird, nichts anderes ist, als die fortschreitende Verwirklichung der Erlösung in der Welt, so müssen ihre Thätigkeiten zugleich die Fortsetzungen der Thätigkeiten Christi sein. Auf dieselbe Weise also, wie wir diese auf das Schema der drei Ämter zurückgeführt haben, muß sich auch Abbild und Fortsetzung von diesen an den aufgestellten wesentlichen Thätigkeiten der Kirche nachweisen lassen. — Das Gebet im Namen Jesu, sofern es die vollständige berufsmäßige Thätigkeit jedes einzelnen in sich schließt, ist das Abbild der königlichen Thätigkeiten Christi sowohl an und für sich als auch das Verhältnis seines Regiments

zu dem des Vaters betreffend; letzteres, sofern es in dem Gott anheimstellenden Aussprechen der Gedanken eines jeden über die Verbreitung des Reiches Gottes oder über die Eingriffe der Welt endet; ersteres, indem darin alle von den Kräftigkeiten des Gottesbewußtseins ausgehenden Zweckbegriffe mit enthalten sind. Und ist in dem Amt der Schlüssel alles, was zur Ordnung und der vom Gesamtbewußtsein ausgehenden Schätzung der Personen in der Kirche gehört, an die recht verstandene Vergebung der Sünden angeknüpft, so haben wir hier die Fortsetzung der königlichen Thätigkeit Christi, welche mit der Auswahl seiner Jünger und den Ordnungen für die künftige Gemeinschaft begann. — Besteht ferner die prophetische Thätigkeit Christi in seiner Selbstdarstellung und in seiner Aufforderung für das Reich Gottes, so ist die heilige Schrift, sofern sie ihrer Abfassung und Aufbewahrung nach als Werk der Kirche die unmittelbarste Vergegenwärtigung Christi ist, auch das feststehende Abbild seiner prophetischen Thätigkeit; den Dienst am Wort aber können wir nur als die Fortsetzung derselben ansehen, da anwendende Mitdarstellung Christi und Aufforderung in seinem Namen die wesentlichen Elemente desselben sind. — Ist endlich das Wesentliche des hohenpriesterlichen Amtes Christi, wenn man diese Thätigkeit möglichst von dem prophetischen und königlichen Amte sondert, vorzüglich darin zu finden, daß er die Gemeinschaft der Menschen mit Gott vermittelt, so werden wir keinen Anstand nehmen, in beiden Sakramenten eine Beziehung hierauf anzuerkennen; und zwar so, daß die Taufe wegen ihres mehr symbolischen Charakters sich mehr als Abbild verhält, das Abendmahl aber wegen seines mehr realen Gehaltes als Fortsetzung. — Diese Zusammenstellung ergiebt zugleich, daß alles, was wesentlich zur Thätigkeit Christi gehört, hier sein Abbild und seine

Fortsetzung findet; indem auch die drei ersten ebenso der erlösenden Thätigkeit angehören wie die drei anderen der versöhnenden. Auch werden wir in unserer evangelischen Auffassung des Christentums nichts aufzuzeigen haben in der christlichen Kirche, was wir in gleichen Rang mit diesen Institutionen stellen möchten. Vielmehr wollen wir weder die Überlieferung neben die Schriftstellen, noch den Dienst am Wort irgend symbolischen Handlungen unterordnen; weder die Sakramente vervielfältigen lassen, noch durch Annahme magischer Wirkungen derselben ihre Analogie mit den übrigen Punkten zerstören; weder durch Fürbitten der Heiligen das Gebet im Namen Christi beschränken, noch für das Amt der Schlüssel eine spezielle, gleichviel ob einzelne oder kollegialische Stellvertretung Christi gelten lassen.

Erstes Lehrstück.

Von der heiligen Schrift.

§ 128. Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.

1. Die polemische Einleitung dieses Satzes beruht lediglich darauf, daß das wirklich behauptet wird, was wir hier in Abrede stellen; und es mag in der That noch weit häufiger angenommen werden, als es bestimmt behauptet

wird, indem alle Lehrbücher und alle Bekenntnisschriften, welche die Lehre von der Schrift als der Quelle des christlichen Glaubens voranstellen, eben dieses bestimmt zu begünstigen scheinen. — Deshalb nun ist es nötig, das hierbei zum Grunde liegende Mißverständnis recht ins Licht zu setzen. Wenn nämlich der Glaube an Jesum als den Christ oder als den Sohn Gottes und den Erlöser der Menschen auf das Ansehen der Schrift soll gegründet werden, so fragt sich, auf welche Weise will man dieses Ansehen begründen, da es doch offenbar so geschehen muß, daß man ungläubigen Gemütern die Überzeugung aufdringe, damit sie auf diesem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöser kommen. Wenn man nun keinen anderen Ausgangspunkt hat als die gemeine Vernunft, so müßte zunächst aus bloßen Vernunftgründen das göttliche Ansehen der Schrift erwiesen werden können; und dagegen ist zweierlei zu erinnern. Zuerst, daß dieses auf jeden Fall einen kritischen und wissenschaftlichen Verstandesgebrauch voraussetzt, dessen nicht alle Menschen fähig sind; also können auch nur so befähigte den Glauben auf ursprüngliche und echte Weise überkommen, alle andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Ansehen von jenen Sachkundigen. Nun können wir eine solche Abstufung zwar annehmen auch auf unserm Gebiet, wenn von der Einsicht in die Lehre und von Beurteilung der verschiedenen Fassungen derselben die Rede, aber für den Besitz des eigentlich selig machenden Glaubens eine solche anzunehmen, das stimmt gar nicht mit der Gleichheit der Christen, welche die evangelische Kirche ausspricht, und würde vielmehr nach Art der römischen Kirche den Laien einen unbedingten gehorsamen Glauben an diejenigen zumuten, welche allein der Gründe des Glaubens mächtig sind. Denn das Recht, das wir allen Christen an das göttliche Wort geben,

und der Eifer, mit welchem wir es in lebendigem Umlauf zu erhalten suchen, bezieht sich keineswegs darauf, daß jeder solle den Beweis führen können, daß diese Bücher eine göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn sich ein solcher Beweis führen und der Glaube sich auf diese Art begründen ließe, mithin auch bei einem gewissen Grad von Geistesbildung andemonstriert werden könnte, so könnte er auf diesem Wege auch in solchen sein, die gar kein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit haben, also auch unabhängig von Buße und Sinnesänderung, und wäre also vermöge dieser Entstehungsart nicht der wahre lebendige Glaube. Mithin wäre diese durch Beweis erlangte Überzeugung an und für sich von keinem Nutzen; denn sie schlüge von selbst nicht zu der wahren Lebensgemeinschaft mit Christo aus; wo sich aber das Bedürfnis der Erlösung geltend macht, da entsteht der lebendig machende Glaube auch aus einer solchen Kunde von Christo, die gar nicht an die Überzeugung von einer besonderen Beschaffenheit dieser Bücher gebunden ist, sondern auf jedem andern Zeugnis, verbunden mit einer Anschauung der geistigen Wirkungen Christi, mithin auch auf der mündlichen Überlieferung ruhen könnte.

2. Ebenso wenig nun als wir, wo es auf den Grund des Glaubens ankommt, einen Unterschied zwischen verschiedenen Klassen zugeben können, ebenso wenig auch einen Unterschied zwischen verschiedenen Zeiten; sondern er muß bei uns derselbe sein wie bei den ersten Christen. Wollte man nun sagen, bei diesen wäre er von den Aposteln an allerdings entstanden aus ihrem Glauben an die Schrift, nämlich an die alttestamentische und besonders an die darin enthaltenen Weissagungen von Christo, so ist zu dem, was hierüber schon oben*) gesagt ist, hier nur noch hinzuzufügen,

*) § 14, Zusatz.

daß, wenn auch die Apostel gleich zu Anfang ihres Verhältnisses mit Jesu*) ihn als den bezeichnen, von welchem die Propheten geweissagt, dies keineswegs so kann verstanden werden, als ob sie durch das Studium dieser Weissagungen und durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem, was sie an Jesu sahen und von ihm hörten, zum Glauben an ihn wären gebracht worden. Vielmehr hatte der unmittelbare Eindruck in ihren durch das Zeugnis des Täufers vorbereiteten Gemütern den Glauben erweckt, und jenes war nur eine Aussage dieses Glaubens, mit ihrem Glauben an die Propheten verbunden. Den nämlichen Gang schlagen sie auch selbst bei ihrer Verkündigung ein, indem sie zuerst auf die Thaten und Reden Jesu zurückgehend, ihren Glauben mitteilend aussprechen, und dann die prophetischen Zeugnisse als Bestätigung anführen. Und so wie ihr Glaube aus der eigenen Predigt Christi von sich entstanden war, so entstand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler andern der Glaube in andern. Sofern nun die neutestamentischen Schriften eine solche auf uns gekommene Predigt sind, entsteht der Glaube auch aus ihnen; aber keineswegs unter der Bedingung, daß vorher eine besondere Lehre über diese Schriften, als seien sie aus besonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein. Vielmehr würde er auf dieselbe Weise entstehen können, wenn uns auch nur solche Zeugnisse übrig geblieben wären, von denen man nicht leugnen könnte, daß sie neben den wesentlichen Zeugnissen Christi von sich selbst und neben den ursprünglichen Predigten seiner Jünger doch zugleich im einzelnen manches enthielten, was mißverstanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Ver-

*) Joh. 1, 45.

wechselungen des Gedächtnisses in ein unrichtiges Licht gestellt. — Bedürfen wir also, um zum Glauben zu gelangen, einer solchen Lehre nicht; und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelst einer solchen Lehre zum Glauben zu nötigen: so folgt, daß, wie die Apostel den Glauben schon hatten, ehe sie in einen von dem Glauben selbst noch verschiedenen Zustand kamen, in welchem sie ihren Anteil an diesen Büchern hervorzubringen vermochten, so auch bei uns der Glaube schon vorangehen muß, ehe wir durch die Lesung dieser Schriften darauf geführt werden, einen solchen Zustand, in welchem sie geschrieben worden und eine darauf gegründete Beschaffenheit dieser Bücher anzunehmen, und daß eine solche Lehre immer nur den schon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können.

3. Daher haben wir bei der ganzen bisherigen Entwickelung des Glaubens nur diesen selbst als in einem erlösungsbedürftigen Gemüt, vermittelst welcher Kunde es auch sei, entstanden, vorausgesetzt, die Schrift aber nur als denselben Glauben aussagend einzeln angeführt; und hier erst wird von ihr besonders in ihrer natürlichen Beziehung zur christlichen Kirche gehandelt, und die Frage über ihren Unterschied von anderen Büchern in Betracht gezogen. Demohnerachtet soll jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranstellt, geschehe es nun in Bekenntnisschriften oder in Lehrbüchern, nicht schlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweisen der Lehrsätze aus der Schrift nichts anders versteht als die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein echtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage; und wenn nur gehörige Vorsicht angewendet wird, damit es nicht scheine, eine Lehre solle deshalb zum Christentum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift

enthalten ist, weil sie zum Christentum gehört. Begnügen wir uns mit jenem, so bleibt auch die dogmatische Theologie nur ein Aggregat von einzelnen Sätzen, deren innerer Zusammenhang nicht ins Licht gestellt wird. Ihr Verhältnis zum gemeinen Glauben der Kirche ist dann entweder jenes, daß die wahre und vollkommene Gewißheit des Glaubens nur da ist, wo die Fähigkeit ist, die Göttlichkeit der Schrift zu beweisen, alle nicht so weit wissenschaftlich Gebildeten aber nur auf Autorität glauben, und also die Frömmigkeit von der Wissenschaft ausgeht und abhängt; oder inwiefern die Laien sich losreißen und ihren Glauben auf ihre Erfahrung gründen und sich der Lebendigkeit derselben erfreuen, wird die wissenschaftliche Darstellung etwas für die kirchliche Gemeinschaft Nutzloses und Leeres. Darum war es für diese Darstellung von Wichtigkeit, die wahre Abzweckung derselben aufzufassen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieser erst hier ihren Ort anzuweisen, wo nunmehr das eigentümliche Ansehen derselben in der Beziehung des Sich-selbst-gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zusammenhang mit den anderen wesentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtsein kommen kann.

§ 129. Die heiligen Schriften des Neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen.

1. Daß die heiligen Schriften das erste Glied sind in der angegebenen Reihe, setzt voraus, daß die folgenden Glieder dem ersten gleichartig sind, und dies gilt sowohl die Form als den Gehalt. Teilt man die neutestamentischen

Schriften gewöhnlich in Geschichtsbücher und Lehrbücher, so ist dies nur in sofern eigentlich richtig, als man sie nicht nach dem vorherrschenden Inhalt, sondern nach der äußeren Form trennt. Denn in den Geschichtbüchern bilden die Lehrreden Christi und der Apostel einen sehr bedeutenden Teil; und die Briefe der Apostel sind mit wenigen Ausnahmen nur insofern verständlich, als sie entweder geschichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geschichtliche Verhältnisse aus ihnen konstruieren können. Behalten wir nun diese Einteilung bei, oder legen wir sie beiseite, und achten mehr auf die Form der einzelnen Elemente in diesen Büchern; immer werden wir sagen müssen, daß alles, was sich als Darstellung christlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den späteren Zeiten der christlichen Kirche geltend gemacht hat, sich innerhalb derselben ursprünglichen Formen bewegt, oder sich als erläuternde Begleitung an sie anschließt. Denn auch die religiöse Dichtkunst in der allein wahrhaft kirchlichen lyrischen Form hat schon ihren Keim im Neuen Testament; und auf der anderen Seite sind alle erklärenden und systematischen Werke, welche als Darstellungen christlicher Frömmigkeit weniger Ursprünglichkeit und Selbständigkeit haben, nur Hilfsmittel für jene ursprünglichen Erzeugnisse und Zusammenstellungen aus denselben. — Was aber den Gehalt anlangt, so ist auch hier zunächst die allgemeine Regel anzuwenden, daß in jeder Gemeinschaft jedes einzelne sich nur in dem Maß geltend macht, als es den Gemeingeist ausspricht. Auch hierin werden wir also alles dieser Art, was neben den heiligen Schriften noch fortwirkend besteht, als ihnen gleichartig ansehen müssen, was aber nicht noch fortwirkt, das können wir auch nicht in der Reihe nachweisen.

2. Soll sich aber in der geschichtlichen Entwickelung der

christlichen Kirche die Erlösung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geist das Ganze immer vollkommener durchdringen, so scheint wiederum nicht, daß das erste Glied dieser oder einer anderen Reihe zugleich Norm für alle folgenden sein kann; wenn doch in einer solchen Entwickelung jedes spätere vollkommener sein soll als sein früheres. Dies hat auch seine Richtigkeit, aber nur, wenn man zwei ganze Momente jeden in seiner Vollständigkeit zusammenstellt. Denn betrachten wir die christliche Kirche während des apostolischen Zeitalters als Einheit, so kann auch nicht die Gesamtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der späteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natürlicherweise sehr ungleichen Verteilung des göttlichen Geistes in derselben, und da auch nicht jeder nur nach dem Maß seiner Teilnahme an diesem Gemeingeist produktiv war in religiösen Vorstellungen, konnten damals am leichtesten, weil noch jüdische und heidnische Ansichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerspruch derselben gegen den christlichen Geist erst allmählich anerkannt werden konnte, religiöse Darstellungen entstehen, welche, genau genommen, mehr vom Christlichen affiziertes Judentum oder Heidentum als wahres Christentum waren, mithin als christliche betrachtet, im höchsten Grade unrein. Diesen unvollkommensten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi, bei denen die Gefahr eines unwissentlichen, verunreinigenden Einflusses ihrer früheren jüdischen Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des Christlichen in Wort und That, in dem Maß, als sie Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. Denn dadurch mußte sich ihnen in allem, was sich zu einer solchen Klarheit des Bewußtseins entwickelte,

wie sie der Darstellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerspruch gegen den Geist des Lebens und der Lehre Christi sogleich entdecken. Dies gilt mithin zunächst von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Christi selbst, durch welche dasjenige festgestellt wurde, was den allgemeinsten reinigenden Einfluß ausüben sollte. Dann aber auch gilt es vorzüglich von allem, was die Apostel für christliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil sie da in Christi Namen handelten; wiewohl auch, wo sie mehr nur als einzelne auftraten, doch auch jeder seine Ergänzung nicht nur sondern auch seine Korrektion fand an einem andern*). So stand also in dem apostolischen Zeitalter das Vollkommenste und Unvollkommenste als Kanonisches und Apokryphisches nebeneinander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der sich aus der bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme, welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darstellungen müssen sich von dem Apokryphischen immer mehr entfernen, weil der Einfluß fremdartiger religiöser Elemente auf die Kirche, wiewohl ihr im einzelnen immer noch neue Teile aus dem Gebiet des Judentums zuwachsen, doch in demselben Maß abnimmt, als der größte Teil der Christen schon im Schoß der Kirche geboren und erzogen wird. Dagegen konnte aber auch die Kirche seitdem das Kanonische nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anschauung Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen, also von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüsse abwehren kann. Nehmen wir daher beides zusammen, Kanonisches und Apokryphisches, so steht auch das apostolische Zeitalter unter der

*) Vgl. Gal. 2, 11 ff.

allgemeinen Regel, denn die Wirksamkeit des Kanonischen erscheint gewisser und sein Einfluß verbreiteter, wenn das Apokryphische auch an den Grenzen der Kirche sich verliert, und so ist, im ganzen betrachtet, die spätere Darstellung auch die vollkommenere. Nehmen wir dagegen das Kanonische für sich, so trägt dieses eine normale Würde für alle Zeiten in sich. Wir schreiben diese nicht allen Teilen unserer heiligen Schriften gleichmäßig zu, sondern nur in dem Maß, als die Verfasser sich in dem eben beschriebenen Zustande befanden, so daß gelegentlichen Äußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derselbe Grad von Normalität zukommt wie dem, was zum jedesmaligen Hauptgegenstand gehört. Wir verstehen sie auch nicht so, als ob alle spätere Darstellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden und in ihm schon dem Keime nach enthalten sein. Denn seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigentümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur in sofern für ein reines Erzeugnis des christlichen Geistes angesehen werden, als sich nachweisen läßt, daß es mit jenen ursprünglichen Erzeugnissen in Übereinstimmung steht; und auf der anderen Seite kommt keinem späteren Erzeugnis ein gleiches Ansehen zu wie jenen ursprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt, für die Christlichkeit einer Darstellung Gewähr zu leisten und Unchristliches kenntlich zu machen.

§ 130. Erster Lehrsatz. Die einzelnen Bücher des Neuen Testamentes sind von dem heiligen Geist eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter der Leitung des heiligen Geistes entstanden.

Conf. Helv. I (p. 94). Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu s. tradita et . . mundo proposita etc. — Conf. Gall. V (p. 111). Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum. — Conf. Scott. XVIII, 159. Spiritus dei per quem s. scripturae litteris sunt mandatae. — Conf. Belg. III, 171. Confitemur sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. Postea vero Deus . . . servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. — Decl. Thor., p. 411. Profitemur . . . nos amplecti sacras canonicas . . scripturas . . instinctu spiritus s. primitus scriptas etc.

1. Dem kirchlichen Ausdruck der Eingebung im allgemeinen eine genaue Umgrenzung zu geben, ist nicht leicht, und wir wollen vor der speziellen Behandlung der Sache hier über das Wort nur folgendes vorläufig bemerken. Der Ausdruck *θεόπνευστος*, der von den alttestamentischen Schriften*) gebraucht wird und diesem Sprachgebrauch geschichtlich wohl am bestimmtesten zum Grunde liegt, führt allerdings sehr leicht darauf, sich ein Verhältnis des heiligen Geistes zu dem Schreiber zu denken, welches sich auf diesen Akt besonders bezieht und außerdem nicht besteht. Weniger mit dieser Nebenvorstellung behaftet ist der Ausdruck *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι***). Denn hier ist die Auslegung, daß sie schon immer getrieben waren und in diesem Zustande dann auch redeten und schrieben, an und für sich ebenso natürlich als die, daß sie erst zum Reden und Schreiben getrieben wurden. Da nun der kirchliche Ausdruck nicht genau schriftmäßig und dabei bildlich ist, so wird es nötig sein, ihn durch Beziehung auf verwandte Ausdrücke zu bestimmen, welche auch eine Art bezeichnen, wie man zu Vorstellungen kommt. Hier steht nun auf der einen Seite

*) 2 Tim. 3, 16.
**) 2 Petr. 1, 21.

das Eingegebene mit dem Erlernten gegenüber dem Ersonnenen, wie dem ganz aus der eigenen Selbstthätigkeit Hervorgegangenen das, worauf eine fremde Einfluß gehabt; auf der anderen Seite ist wieder das Eingegebene dem Erlernten entgegengesetzt, indem dieses abgeleitet ist aus einem von außen Mitgeteilten, jenes aber als ein für andere Ursprüngliches, nur von einer innerlichen Mitteilung abhängig hervorgeht. Daher die Darstellung des Erlernten sich beliebig dem Mechanischen annähern darf, in dem Hervortreten des Eingegebenen aber sich die ganze Freiheit der eigenen Produktivität zutage legen kann. — Die allgemeine Gewohnheit aber, die heilige Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht selten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dies so versteht, als sei den heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht, so ist dies eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Akt der Abfassung eines heiligen Buches selbst oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung sehen. Weil nämlich alles, was sie lehren, auf Christum zurückgeführt wird, so muß auch in Christo selbst die ursprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften Enthaltenen sein, keineswegs aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern eine unteilbare, aus der sich alles einzelne organisch entwickelt. Das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel war also auch nur ein Mitteilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo. Wenn aber nun unser Satz nicht nur das Abfassen der einzelnen Bücher, sondern auch die Zusammenstellung derselben, um den neutestamentischen Kanon zu bilden, dem heiligen Geiste zuschreibt und sich für dieses letztere eines

anderen Ausdrucks bedient, so beruht diese Unterscheidung zunächst darauf, daß wir die Abfassung eines Buchs als einen Willensakt eines einzelnen ansehen, die Zusammenstellung des Kanon aber ist das Ergebnis eines vielseitigen Zusammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, so daß nicht alles, was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weise dem heiligen Geist kann zugeschrieben werden. Es wird aber nicht allgemein jedem dieser beiden Ausdrücke derselbe Wert beigelegt wie hier, sondern einige wollen sich auch für die Abfassung nur mit einer leitenden Thätigkeit des Geistes begnügen, andere auch die bei der Zusammenstellung bis zur Eingebung steigern.

2. Gehen wir auf den Begriff des heiligen Geistes als Gemeingeist der christlichen Kirche zurück, daher auch als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, so ist auch alle Gedankenerzeugung, sofern sie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurückzuführen und also von ihm eingegeben. Die des apostolischen Zeitalters aber so, daß sie die beiden Gegensätze des Apokryphischen und Kanonischen in sich schließt, so daß in jenem nur die einzelnen Spuren von Zusammenhang mit dem christlichen Gesamtleben von ihm herstammen, in diesem seine Wirksamkeit nur durch das Individuum näher bestimmt wird, fast ohne durch dasselbe geschwächt oder alteriert zu sein, so jedoch, daß in keinem einzelnen der Unterschied von Christo ganz aufgehoben ist. Ist nun der Kanon zwischen diesen beiden durch allmähliche Übergänge ausgefüllt, so wird diese Wirksamkeit des Geistes am vollkommensten sein und am meisten zusammengedrängt in dem von Petrus auch mit Zustimmung der ganzen Gemeine*)

*) Apg. 1, 21 ff.; vgl. Joh. 15, 27. — Wenn Paulus diesem Kreise nicht angehört; und die Kirche ihn doch auch inbezug auf die

besonders ausgezeichneten Kreise derer, die mit Christo bald vom Anfang seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren. Denn in dieser apostolischen Klasse, wie man sie nennen darf, wurden die einzelnen einander so gleich gehalten, daß ohne Gewissensverletzung die Zahl der ursprünglichen Apostel aus ihnen durch das bloße Los ergänzt werden konnte, indem diese Beharrlichkeit sowohl die Reinheit ihres Eifers als die Vollständigkeit ihrer Auffassung verbürgte. Niemand aber wird auch in diesem Kreise den bedeutenden Unterschied verkennen zwischen solchen Momenten, welche nur zum Privatleben der einzelnen gehörten, und solchen, die in der Leitung der christlichen Angelegenheiten verwendet wurden; denn in den ersten wird auch bei den Aposteln das Menschliche am leichtesten hervorgetreten sein, wogegen in den letzten der Wille, den Geist des Ganzen ausschließend walten zu lassen, weit entschiedener sein mußte, und daher, was in diesen geredet und gethan wurde, in einem weit strengeren und bestimmteren Sinn eingegeben genannt werden kann. Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abenteuerlichste Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in anderen Teilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem heiligen Geist beseelt und getrieben worden, als in den Akten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfassung solcher auch den Dienst der Gemeinen betreffenden Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren, in den Kanon aufgenommen zu werden, und ebenso auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen

---

Eingebung nie hinter den andern Aposteln zurückgesetzt hat, so erkennt sie ihm dieselben Vorzüge zu, wenn er sie auch gewissermaßen auf anderem Wege erworben hat.

öffentlichen Reden oder Teilen von Reden, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen; und mit oder ohne ihr Wissen sei dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden und Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzweckung sich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mithin ist die eigentümliche apostolische Eingebung nicht etwas den neutestamentischen Büchern ausschließend Zukommendes; sondern diese partizipiert nur daran, und die Eingebung in diesem engeren Sinn, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christentums bedingt ist, erstreckt sich auch so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. — Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in diesem Zusammenhang als einen besonderen Teil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens: so wird man schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf eine Weise beantwortet worden sind, wodurch der Gegenstand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurteilung ganz hinausgerückt wird. Nur eine ganz tote scholastisierende Ansicht kann entweder an dem Wege von dem ersten Impuls zum Schreiben bis zum geschrieben dastehenden Wort irgendwo eine bestimmte Grenze ziehen, oder auch das letzte in seiner Äußerlichkeit für sich als ein besonderes Erzeugnis der Eingebung darstellen wollen. Der natürliche Kanon ist hier die Analogie mit der Lehre von der Person Christi, wenn davon ausgegangen wird, daß in dem Berufsleben der Apostel die Wirksamkeit des in der Kirche waltenden Gemeingeistes in ihrer Gesamtheit jener personbildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, welche die Person Christi konstituiert hat, so nahe gekommen ist, als

gedacht werden kann, ohne den spezifischen Unterschied zwischen beiden Vereinigungsweisen aufzuheben; und daß nur nach dieser Maßgabe in jenen apostolischen Akten das Äußere zum Teil eines anderen Ursprungs sein kann als von dem Inneren her, zu dessen Darstellung es bestimmt ist. Die Verneinung der Frage, ob die heiligen Bücher der göttlichen Eingebung wegen eine von den allgemein geltenden Regeln abweichende hermeneutische und kritische Behandlung erfordern, versteht sich von diesen Voraussetzungen aus ohne weiteres; und hieraus erledigen sich alle anderen Schwierigkeiten von selbst.

3. Wird auf diese Weise die Eingebung der Schrift zurückgeführt auf den Einfluß des heiligen Geistes in die apostolische Amtsthätigkeit, so kann es leicht das Ansehen gewinnen, als sei dies nur eine Bestimmung für die Lehrbücher und nicht ebenso auch für die Geschichtsbücher, indem hierbei gar nicht von eigenen Gedanken, welche mitgeteilt werden sollen, die Rede ist, sondern alles nur darauf ankommt, getreue Erinnerungen auch zweckmäßig zusammenzustellen und zu sondern. Allein auf der einen Seite, wenn die Gedanken der Apostel doch nur Entwickelungen der Äußerungen Christi sein durften, diese aber nur in ihrem jedesmaligen Zusammenhang, wie sie durch die Umstände herbeigeführt wurden, vollkommen verstanden werden konnten, da ja die Reden Christi großenteils auch gelegentlich waren, so erscheint eine reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi als eine notwendige Bedingung für die gesamte apostolische Amtsthätigkeit. Und da zugleich kein Moment des öffentlichen Lebens Christi ganz abgesondert von belebender und belehrender Rede gedacht werden kann, zugleich aber alle seine Handlungen Selbstdarstellungen waren und als solche fruchtbar für die Verkündigung des Reiches

Gottes durch ihn, diese Momente aber auf das verschiedenste aufgefaßt werden konnten, so wahr von einigen, daß der natürliche Eindruck ihnen auch zu einem Element der Anerkennung der göttlichen Würde Christi gedeihen mußte, so verkehrt von andern, daß er sich zu einem apokryphischen Zerrbild umgestaltete, oder gar als ein Beweis gegen die messianische Würde gebraucht werden konnte, so finden wir natürlich die richtigste auch schon in einem gewissen Sinn dem göttlichen Geist beizulegende Auffassung der Lebensmomente Christi in demselben Kreise derer, die dem öffentlichen Leben Christi von Anfang an mit dem wachsenden Vertrauen folgten, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben, so daß in demselben Kreise die richtige Auffassung Christi und die richtige Fortentwickelung seiner Lehre und seiner Vorschriften unzertrennlich zusammengehören. Demnächst aber war es aus demselben Grund eine für die ganze Kirche höchst bedeutende Aufgabe, die richtigen Erinnerungen aus dem Leben Christi sicher zu stellen nach Maßgabe, wie jeder Moment mit der Anschauung von dem Reiche Gottes durch Christum zusammenhing; und daher wir auch das Gedächtnis im Dienst dieses allgemeinen apostolischen Zweckes unter dem Einfluß des heiligen Geistes stehend denken und können einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen dem apostolischen Lehren und dem evangelistischen Erzählen nicht annehmen, wie wir denn auch die Apostel selbst erzählend finden, mündlich und schriftlich. Denn wenn auch das Lehren von bestimmten Amtsverhältnissen, mithin von der Berufsthätigkeit im engeren Sinn ausgeht, so begründete sich doch auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfassenden gemeinnützigen Bestreben, als in der Berufsthätigkeit im weiteren Sinn; und es kommt auf die Entscheidung der Frage, ob das evangelische Erzählen ein be-

sonderes der apostolischen Verkündigung bei- oder untergeordnetes Kirchenamt gewesen oder nicht, gar nicht an. Das Wiedergeben der Erinnerung aber ist auf keinen Fall mündlich ebenso wenig als schriftlich von historischer Komposition ganz zu trennen, wenn wir auch nur an die Erzählung einer einzelnen Thatsache denken; und das Bestreben, den Erlöser darin ganz so erscheinen zu lassen, wie er wirklich war, ist ebenfalls das Werk des Geistes der Wahrheit, und nur sofern sie dieses war, kann eine solche Erzählung in der heiligen Schrift einen Platz annehmen. Denken wir uns auf der einen Seite die Mitteilung solcher einzelnen Erzählungen als das Ursprüngliche, und hernach das Zusammentragen derselben zu solchen Ganzen, wie unsere drei Evangelien sind, so muß auch die Möglichkeit zugegeben werden, daß ebenso wohl einer nur das selbst Erlebte in einem gewissen Zusammenhang darstellt, als daß er von andern glaubhaft Vernommenes unter das Selbsterlebte vermischt; ja auch daß einer, der nichts davon selbst erlebt hat, doch das aus ursprünglicher und reiner Auffassung Überkommene aus demselben Bestreben und von demselben Geiste getrieben ebenso fruchtbar zusammenträgt, wie es ein ursprünglicher Augenzeuge nur vermocht hätte. Gilt es nun aber hierbei vornehmlich die richtige Auswahl und Zusammenstellung der schon vorhandenen historischen Elemente, so ist die Wiramkeit des heiligen Geistes bei diesem Geschäft ganz in der Analogie mit den bei der Auswahl der einzelnen Bücher für den Kanon.

4. Was also endlich den Anteil des heiligen Geistes an der Sammlung dieser Bücher betrifft, so ist die Differenz, die jedem ins Auge fallen muß, daß, wenn auch alle einzelnen Bücher dieser Sammlung dem apostolischen Zeitalter angehören, die Sammlung derselben ihm doch gewiß nicht an-

gehört und uns also keine rein apostolische Begrenzung des Kanonischen und Normalen überliefert worden sein kann. Für diese bleibt also kaum eine andere Analogie übrig als die, daß wir uns den heiligen Geist in der Gedankenwelt der christlichen Gesamtheit auf dieselbe Weise schaltend denken, wie jeder einzelne in der seinigen. Denn jeder weiß seine ausgezeichneten Gedanken zu unterscheiden und so aufzubewahren, daß ihre Vergegenwärtigung sicher gestellt wird, die andern aber legt er teils zur weiteren Verarbeitung zurück, oder übersieht auch andere ganz und überläßt es dem Zufall, ob sie sich ihm wieder darstellen werden oder nicht; wie denn auch jeder wohl in den Fall kommt, einige ganz zu verwerfen, teils gleich wenn sie entstanden sind, teils späterhin. So ist auch die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes, der das, was unverändert bleiben soll, von dem unterscheidet, was sich in der weiteren Entwickelung christlicher Lehre mannigfaltig umgestaltet, und dagegen das Apokryphische teils gleich wie es entstanden ist zurückstößt, teils wenigstens bewirkt, daß sowohl diese Art von Produktivität als auch der Geschmack an solchen Produkten sich in der Kirche allmählich verliert. Das einzige, was hierbei schwierig erscheinen kann, ist dieses, daß in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geschichte entgegengesetzte Momente auf einander folgen, indem sie erst als kanonisch angenommen und späterhin als unkanonisch verworfen wurden oder umgekehrt. Allein einesteils ist es nicht das Urteil der ganzen Kirche gewesen, welches sich so geändert hat; sondern was früher in einer Gegend angenommen war und in einer andern verworfen, das wurde späterhin allgemein entweder verworfen oder angenommen. Und manches kann für die als große Einheit organisierte Kirche und in Verbindung

mit den übrigen Büchern gedacht verwerflich sein, was unter isolierten Gemeinen und durch sich allein wirkend annehmlich war oder umgekehrt. Andernteils geht hieraus nur hervor, daß die heilige Schriftsammlung als solche nur allmählich und durch Annäherung zustande kommt; wie denn dieselbe Thätigkeit noch immer fortdauert in der sorgfältigen Abwägung des verschiedenen Grades normaler Dignität, den man einzelnen Teilen der Schrift zuzugestehen hat, und in der Entscheidung über Lücken und Interpolationen aller Art, so daß das Urteil der Kirche sich nur immer mehr dem völligen Ausstoßen alles Apokryphischen und dem reinen Heilig-halten alles Kanonischen nähert. Was nun diese Annäherung unmittelbar fördert, leitet auch den ganzen Gang des Verfahrens, und dies ist nur der in der Kirche waltende heilige Geist; alle Schwankungen aber, und was die Annäherung hemmt, kann nur irgendwie in dem Einfluß der Welt auf die Kirche begründet sein. — Will man daher in dieser Beziehung eine Scheidung machen zwischen einigem, was für immer abgemacht sei, und anderem, womit die Kirche sich noch beschäftigen könne, so ist nicht Vorsicht genug zu empfehlen. Denn auch der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe; und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen einzelner manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag. Aber auch was die ganze Sammlung betrifft, so verbürgt die Thatsache, daß seitdem sie als solche in der Kirche besteht, sie auch immer sich selbst gleich geblieben ist, noch nicht daß diese Bestimmung auch unwiderruflich sei. Vielmehr ist diese Bestimmung, die wir um so weniger Recht hätten, als ein absolutes Wunder und ein völlig isoliertes Werk des heiligen

Geistes zu betrachten, da sie uns ihrem Ursprunge nach ganz unbekannt ist, auch nur als ein Moment anzusehen, der sich nur, wenn die Kirche in diesem Geschäft noch immer begriffen bleibt, durch ihre sich immer erneuernde Bestätigung immer vollkommner bewähren kann, sonst aber auch dem unterworfen bleibt, berichtigt werden zu können. Daher auch, wenn manche symbolische Schriften unserer Kirche den Kanon bestimmen*), die weitere freie Untersuchung über denselben dadurch nicht soll gehemmt werden; sondern die kritische Forschung muß immer wieder aufs neue die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob sie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des Echten kann nur eine immer größere Gewißheit entstehen. Auch der Umstand, daß unleugbar ohnedies schon apostolische und sich nahe an sie anschließende Schriften untergegangen sind, kann hiergegen nicht einwirken; denn wir sind zu dem Glauben berechtigt, daß nichts zur Erhaltung und zum Wohl der Kirche Wesentliches uns durch jene Verluste ist entzogen worden, und wenigstens ebenso sehr auch zu dem, daß das Wohl der Kirche nur gefördert werden kann, wenn das, was der heiligen Schrift nicht wahrhaft angehört, auch davon unterschieden wird.

§ 131. Zweiter Lehrsatz. Die neutestamentischen Schriften sind ihrem Ursprung nach authentisch und als Norm für die christliche Lehre zureichend.

Art. Smalc. II. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. — Gall. Conf. IV, 111. Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et rtgulam habe-

*) Conf. Gall. III. Conf. Angl. VI. Conf. Belg. IV.

mus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione. Expos. simpl., cap. I. p. 3. Credimus . . scripturas canonicas . . ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere. . . Et in hac scriptura . . habet . . ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificcam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. — Conf. Angl. VI, 128. Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum ut tamquam articulus fidei credatur. — Belg. Conf. VII, 172. Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque . . credi necesse est, in illa sufficienter edoceri . . Idcirco toto animo reiicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit. — Conf. march. II, 372. Anfänglich . . bekennen sich . . . zu dem wahren unfehlbaren und allein seligmachenden Wort Gottes, wie dasselbe . . . in der heiligen Bibel verfaßt welches aller Frommen einige Richtschnur ist und sein soll . . . vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit, auch allen Religionsstreit zu unterscheiden und bleibet ewiglich.

1. Aus dem eben Auseinandergesetzten geht schon hervor, daß es für die Authentie der Schrift gar nicht darauf ankommt, daß jedes Buch von der einzelnen Person wirklich herrühre, der es beigelegt wird. Sondern eine Schrift könnte in allen uns noch übrigen Handschriften durch ein späteres Urteil einem bestimmten Verfasser fälschlich zugeschrieben werden, mithin in diesem Sinne nicht authentisch sein, und doch dem Kreise angehören, in welchem allein wir kanonische Schriften zu suchen haben, und bliebe daher doch ein integrierender Bestandteil der heiligen Schrift. Ja auch gleich bei ihrer Erscheinung könnte eine Schrift den Namen eines andern als ihres eigentlichen Verfassers an der Spitze getragen haben, wenn dabei nur eine von dem sittlichen Gefühl des Verfassers übereinstimmend mit dem sittlichen

Gemeingefühl seiner Zeitgenossen für unschuldig geachtete Fiktion zum Grunde gelegen, könnte auch ein so beschaffenes Buch immer authentisch sein als Teil der Bibel. Nur wenn eine solche Bezeichnung ein absichtliches Irreleiten gewesen wäre, würde diese Schrift nicht berufen sein können, die normale Darstellung des Christentums zu ergänzen. Wenn sich daher auch manche gegen die Richtigkeit in den Angaben der Verfasser einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher bestätigen sollten, so würde daraus noch kein Recht, viel weniger eine Pflicht entstehen, diese Bücher aus der Sammlung auszuschließen. — Auf keine Weise aber will sich ein Verzeichnis von Verfassern anfertigen lassen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanonisch zu sein, oder eine Klasse angeben, deren Produktionen sämtlich ein bestimmtes Recht dazu hätten. Vielmehr wenn jetzt noch Schriften entdeckt würden, die mit der größten menschlichen Gewißheit einem unmittelbaren Schüler Christi oder selbst einem Apostel zuzuschreiben wären, würden wir sie doch nicht ohne weiteres dem Neuen Testament einverleiben, sondern sie ihm höchstens als Anhang beifügen. Da nun auch die erste Kirche, zumal sie eine apostolische Sanktion der einzelnen Schriften nicht nachzuweisen vermag*), uns durch ihre Festsetzung nicht binden kann, wenn auch deren Weise, den Kanon zu bestimmen, übereinstimmend gewesen wäre, so kann die erste Hälfte unseres Satzes wohl schwerlich etwas Genaueres aussagen wollen, als worauf auch die angeführten symbolischen Schriften hinausgehen, daß wir nämlich der allgemeinen christlichen Erfahrung als dem Zeugnis des heiligen

---

*) Was Iren. III, 1 und Euseb. H. E. II, 15; III, 24, 39; V, 8 u. a. O. berichten, wird man wohl je länger, je weniger als eigentliche Nachrichten ansehen wollen.

Geistes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der anderen Seite solche Bestandteile aufgenommen worden, welche einer apokryphischen oder des Häretischen verdächtigen Region des Christentums angehören, und denen daher nicht ohne Gefahr eine so ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte, wobei wir doch zugeben, daß nicht alle diese Bücher durch Inhalt und Form gleich geeignet sind, ihre kanonische Würde auch wirklich geltend zu machen. — Da nun aber diese Bestimmung des Kanon auch nur allmählich zustande gekommen ist und wir überdies wissen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrtümer in der Kirche nur allmählich durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes ans Licht gezogen und weggebracht werden können, so muß sich jenes Vertrauen durch die größte Freiheit ebenso wohl als durch die strengste Gewissenhaftigkeit in der Behandlung des Kanon bewähren. Dahin gehört erstlich, daß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfasser unserer Schriften und der Echtheit oder Unechtheit einzelner Stellen abzweckt, seinen ungestörten Fortgang behalte, und kein Zweifel, welcher sich erhebt, mit ungünstigem Vorurteil aufgenommen oder ungeprüft verworfen werde; indem dies nicht nur zur Vollständigkeit unserer Schriftkenntnis gehört, sondern auch auf die Auslegung und den Gebrauch einzelner Stellen nicht ohne Einfluß ist. Zweitens, daß wir uns in dem reinsten hermeneutischen Verfahren durch nichts irre machen lassen, und etwa lieber wissentlich in der Auslegung künsteln, als ein Resultat aufstellen, welches eine minder reine Auffassung des christlichen Glaubens verraten könnte. Nur unter diesen Bedingungen können wir uns rühmen, ebenso — wenngleich auf einen geringeren Umfamg streitiger Fragen beschränkt und mit größeren Hilfsmitteln und einem ausgebildeteren

Sinn ausgerüstet — im Anerkenntnis der Schrift thätig begriffen zu sein, wie diejenigen Christen es waren, welche zuerst die heilige Schrift aus der Gesamtmasse christlicher Schriftwerke ausschieden und feststellten.

2. Soll nun der zweite Satz in seinem ganzen Umfang verstanden werden, so müssen wir zunächst auf die ursprüngliche Wirksamkeit dieser Schriften zurückgehen. Wenn nun die Lehrbücher in die bestehenden Lebensverhältnisse der Christen eingreifen sollten, so daß die apostolischen Äußerungen auf die Bildung der leitenden Gedanken sowohl als der Zweckbegriffe der Christen einwirkten, und die Geschichtbücher auch nur die ähnlich wirkenden Reden und Thaten Christi und der Apostel wiederholen sollten, so sollen sie nun auch für unsere religiöse Gedankenerzeugung der regelgebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die heilige Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird, so ist damit gemeint, daß der heilige Geist uns mittels des Gebrauchs derselben ebenso in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und andere, die sich der mittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten; so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntnis Christi vorhanden sein wird, wir dies mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgendetwas ihr ursprünglich Fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das Spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Äußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigentümlichen Denk- und Sprachgebietes eines jeden als sein individualisiertes Schriftverständnis. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens

geltend macht, das ist auch die diesem Moment angemessene Entwickelung der echten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes, und konstituiert für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit. — Zu dieser konstitutiven Wirksamkeit der Schrift verhält sich nun die zweite, kritische, welche man oft ganz allein im Auge hat, wenn man von der normalen Würde der Schrift redet, doch nur als eine untergeordnete und fast als ein Schatten von ihr. Allerdings nämlich läßt sich eine von der Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die Schrift unabhängige und doch ihrem Inhalt nach religiöse und ihrer ursprünglichen Begründung nach christliche Gedankenerzeugung denken, deren Produkte aber geringhaltig und unfruchtbar sind, oder irrig und an das Häretische streifend. Jede solche, die in dem noch unentwickelten oder getrübten Zustande der Aufnehmenden und Verarbeitenden ihren Ursprung hat, muß nun an der Schrift geprüft werden, und kann nur, daß sie wenigstens christlich sein will, daran bewähren, wenn sie sich selbst auf die Schrift zu stützen sucht und also eine solche Prüfung anerkennt. Offenbar aber muß diese kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift um desto mehr abnehmen, je mehr die produktive Raum gewinnt und zugleich die zur Vollkommenheit gediehene Auslegung der Schrift das Mißverstehen derselben erschwert. — Was aber den wissenschaftlichen Ausdruck des christlichen Glaubens in der eigentlichen Glaubenslehre betrifft, so kommt er allerdings nur in wissenschaftlichen Individuen zustande, aber auch immer nur in solchen, welche von dem in der Schrift wirksamen Geist ergriffen Organe sein wollen, um das Fragmentarische in diesen Äußerungen zusammenzubringen und die verschiedenen Darstellungen, die ursprünglichen und die gegen das Judentum und Heidentum gewendeten, auf einander zurückzuführen und durch einander

zu vervollständigen; und so zeigt sich auch hier die produktive normale Kraft der Schrift, wiewohl in ihr selbst der Unterschied zwischen einem mehr volksmäßigen und einem mehr wissenschaftlichen Sprachgebiet kaum angedeutet ist. Dagegen muß sogleich viel Bedenken entstehen gegen eine Glaubenslehre, welche, nachdem sie ganz ihren eigenen Weg genommen hat, nur einen kritischen Gebrauch der Schrift gestatten will, um nachzuweisen, daß sich einiges einzelne in ihr ebenso wiederfindet, wie das Lehrgebäude es aufgestellt hat, und daß nichts in diesem den richtig verstandenen Aussprüchen der Schrift widerstreitet. Nur kann auch in jenem Fall nicht verlangt werden, daß jeder einzelne dogmatische Ort auch in der Schrift sollte durch eine ihm besonders gewidmete Stelle repräsentiert sein.

3. Nimmt man es genau mit dem Ausdruck, daß die Schrift als Norm zureichend sein sollte, so müßte in derselben auch nichts überflüssig sein. Denn das Überflüssige ist als verwirrend immer nur eine negative Größe und nimmt das vergleichende Bestreben in erfolglosen Anspruch. Die Schrift aber enthält vieles, was fast nur Wiederholung und zwar öftere von anderem ist; und dieser Schein des Überflusses ist bei der im Vergleich mit einem Lehrgebäude scheinbar ebenso großen Unvollständigkeit um so auffallender. Allein dies ist, da die Schrift nicht als ein Ganzes entstanden ist, der Natur der Sache gemäß; und unser Satz spricht in dieser Hinsicht die Überzeugung aus, welche schon allem richtigen Schriftgebrauch zum Grunde liegt und sich durch eine richtige hermeneutische Behandlung auch immer wieder bestätigt, daß die Wiederholungen in den geschichtlichen Büchern eine um so bessere Gewähr leisten für die Authentie der Überlieferung, ohne jedoch auszuschließen, daß sie einander ergänzen. Dasselbe gilt von den öfteren Be-

handlungen derselben Gegenstände in den Lehrbüchern; indem dadurch, wenn auch nicht das eine Mal eine Einwirkung auf andere Zustände und Verhältnisse bezweckt würde als das andere, die Identität des Geistes in verschiedenen Momenten und Individuen desto besser bezeugt wird.

§ 132. Zusatz zu diesem Lehrstück. Die alttestamentischen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel teils den Berufungen der neutestamentischen auf sie, teils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentischen teilen.

1. Die Darstellung dieses Lehrstücks weicht schon darin von dem gewöhnlichen ab, daß in den beiden Lehrsätzen nur von den neutestamentischen Schriften gehandelt worden ist, und dieser Zusatz soll die Abweichung begründen und bestimmt aussprechen. Absichtlich aber ist er nur als ein Zusatz angekündigt, weil er nur polemisch ist und daher überflüssig wird, sobald die Differenz zwischen beiderlei Schriften allgemein anerkannt sein wird. Je weiter aber dieser Zeitpunkt noch entfernt zu sein scheint, um desto gewagter wäre es auch, in einem kirchlichen Lehrgebäude einen so ganz abweichenden Satz als einen Lehrsatz aufzustellen. Zumal auch außerhalb der Schule dieselbe Ansicht herrscht, indem sehr häufig, ja nicht selten mit besonderer Vorliebe, bei der christlichen Erbauung alttestamentliche Stellen zum Grunde gelegt werden, so daß das Neue fast nur nach Verhältnis seiner Masse sich zu behaupten scheint. Und dies geschieht aus entgegengesetzten Gründen gleich sehr von solchen, die

weniger Wert auf das Eigentümliche des Christentums legen, und von solchen, die dieses allein und ausschließend für das Heil der Menschen anerkennen. Wir suchen nur den letzteren gegenüber unsere Behauptung geltend zu machen, indem die anderen außer unserem Bereich liegen.

2. Was nun zuerst die Eingebung der alttestamentischen Schriften anbetrifft, so werden wir zunächst unterscheiden müssen das Gesetz und die Propheten. Wenn nun der Apostel recht hat, das Gesetz, obgleich eine göttliche Anordnung, doch als etwas zwischen die Verheißung des Samens Abraham und die Erfüllung derselben zwischen Eingetretenes*) darzustellen und außerdem noch zu behaupten, daß demselben die Kraft des Geistes fehle, aus welcher das christliche Leben hervorgehen muß**), so kann wohl nicht behauptet werden, daß das Gesetz von diesem selbigen Geist eingegeben sei, von welchem der nämliche Apostel sagt, daß er auch durch das Gesetz und dessen Werke nicht weiter mitgeteilt werde***), sondern daß ihn Gott erst in die Herzen sende vermöge unseres Zusammenhanges mit Christo. Ebenso stellt auch Christus die Sendung dieses Geistes, mit dessen Zeugnis er das Zeugnis der Jünger zusammenstellt†), nirgend und auf keine Weise dar als die Wiederkehr eines schon Dagewesenen und nur auf einige Zeit Verschwundenen. An dem Gesetz hangen aber zugleich alle Geschichtbücher von der Gesetzgebung an. Denn wenn wir die messianische Weissagung als das dem Christentum Verwandteste dem Gesetz als dem ihm Fremdesten gegenüberstellen, so wird wohl niemand zu behaupten wagen, daß die jüdischen Geschichtbücher mehr die Geschichte der

*) Gal. 3, 19.

**) Röm. 7, 6ff. und 8, 3.

***) Gal. 3, 2.

†) Joh. 14, 26; 15, 26. 27.

messianischen Weissagung enthielten, als die des Gesetzes. Ja auch in den prophetischen Schriften bezieht sich das meiste auf die gesetzliche Verfassung und auf die Verhältnisse des Volkes als solchen; und der Geist, aus welchem sie hervorgehen, ist kein anderer als der Gemeingeist des Volks, also nicht der christliche, welcher als der eine die Scheidewand zwischen diesem Volk und den anderen aufheben sollte. Mithin bliebe nur die messianische Weissagung allein übrig, welche einen Teil haben könnte an der Eingebung in unserem Sinn. Bedenken wir aber, wie zu dieser die Propheten sich auch nur in einzelnen Momenten erheben, und nur inbezug auf diese der sie treibende und beseelende Geist der heilige genannt wird*), so müssen wir wohl schließen, daß auch dies nur auf eine uneigentliche Weise geschieht, sofern dieser Gemeingeist mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden sich als Ahnung einer mehr inneren und geistigen Gottesherrschaft aussprechend, die höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist in sich trug und auch außer sich anfachen und unterhalten konnte. — Fragen wir zweitens nach der normalen Dignität, und zwar zunächst nach der produktiven, so ist im ganzen nicht zu leugnen, daß der fromme Sinn der evangelischen Christen im ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusetzen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können. Auf der anderen Seite ist eine überwiegende Vorliebe, sich als Ausdrucks für das

*) 2 Petr. 1, 21.

fromme Selbstbewußtsein alttestamentlicher Sprüche zu bedienen, fast immer mit einer gesetzlichen Denkweise oder einem unfreien Buchstabendienst verbunden. Was endlich die kritische Seite des normalen Schriftgebrauchs betrifft, so giebt es allerdings wohl wenig christliche Glaubenssätze, welche man nicht in einem gewissen Zeitraum mit alttestamentischen Stellen hätte belegen wollen. Allein wie sollte es wohl möglich sein, daß irgendetwas zur Lehre von der Erlösung durch Christum Gehöriges sollte haben in dem Zeitraum der bloßen Ahnung so deutlich dargestellt werden können, daß es neben dem, was Christus selbst und nach der Vollendung des Erlösungswerkes seine Jünger gesagt haben, noch sollte mit Nutzen zu gebrauchen sein! Oder wenn man sich dies eben durch Eingebung möglich denken will, wie müßte dann nicht dadurch dem Erlöser und der Art, wie er das Reich Gottes ankündigte, eine ganz andere Anerkennung unter dem schriftkundigen Teil seines Volkes bereitet worden sein, so daß die Wirkung keineswegs der Ursache angemessen wäre, der man sie zuschreiben will. Auch zeigt die Geschichte der christlichen Theologie deutlich genug, wie sehr dieses Bestreben, unseren christlichen Glauben im Alten Testament zu finden, teils unserer Anwendung der Auslegungskunst zum Nachteil gereicht hat, teils auch die weitere Ausbildung der Lehre und den Streit über die näheren Bestimmungen derselben mit unnützen Verwickelungen überhäuft; so daß erst davon gründliche Verbesserung zu erwarten sein wird, wenn man die alttestamentischen Beweise für eigentümlich christliche Lehren ganz aufgiebt, und was sich vornehmlich auf solche stützt, lieber ganz beiseite stellt.

2. Wenn aber etwas, was so lange in der Kirche geltend gewesen ist, reformiert werden soll, so ist notwendig nachzuweisen, wie diese Praxis entstanden ist. Nun sind es zwei

Gründe, worauf diese äußerliche Gleichsetzung beider Sammlungen beruht. Zuerst, daß nicht nur Christus selbst und die Apostel über verlesene Abschnitte alttestamentischer Schriften gelehrt haben, sondern daß sich dies auch in den öffentlichen Versammlungen der Christen, ehe sich der neutestamentische Kanon gestaltete und auch nachher noch, fortgesetzt hat. Hieraus kann aber unmöglich gefolgert werden, daß ein gleichmäßiger homiletischer Gebrauch des Alten wie des Neuen Testaments auch jetzt noch fortdauern solle, oder daß wir es mit zum Verderben der Kirche zu rechnen haben, wenn unseren Christen das Alte Testament nicht mehr ebenso geläufig ist, wie das Neue. Vielmehr liegt das allmählich immer weitere Zurücktreten des Alten Testamentes, sofern seine kirchliche Geltung aus diesem geschichtlichen Zusammenhang herrührt, in der Natur der Sache; und am wenigsten vermag dieser die normale Würde oder die Eingebung dieser Bücher zu verbürgen. Die Paulinischen Stellen, welche den Nutzen der alttestamentischen Schriften bezeugen*), beziehen sich auf diese Gebrauchsweise vorzüglich, und die freie Art, wie der Apostel selbst sich derselben bedient, stimmt mit dem Gesagten vollkommen überein, so daß er uns wohl das Zeugnis geben würde, daß wir dieser Beweise nicht weiter bedürften. — Der zweite Grund ist, daß sich Christus und die Apostel selbst auf die alttestamentischen Schriften als auf göttliche, dem Christentum günstige Autoritäten beziehen. Allein daraus folgt keineswegs, daß wir für unsern Glauben dieser Vorandeutungen noch bedürfen, da wir die Erfahrung haben, und die neutestamentische Schrift es billigt, daß man aufhört, um solcher Zeugnisse willen zu glauben**), wenn

*) Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16.

**) Joh. 4, 42.

man unmittelbare Gewißheit aus eigener Anschauung gewonnen hat. Nur gehört es freilich um deswillen zur geschichtlichen Treue und Vollständigkeit, daß dasjenige auch aufbewahrt werde, worauf sich Christus und seine ersten Verkündiger berufen haben. Dies trifft aber fast nur die prophetischen Schriften und die Psalmen; und dadurch rechtfertigt sich die Praxis, diese dem Neuen Testament als Anhang beizufügen. Da aber diese Schriften zur Zeit Christi nicht abgesondert vorhanden waren, sondern nur als Teile der heiligen Sammlung, und sie oft nur so angeführt werden, überdies einzelne Anführungen auch aus anderen Büchern vorkommen, so kann man, wiewohl das Alte Testament für uns unmöglich in demselben Sinn ein unteilbares Ganzes sein kann, wie für das jüdische Volk, nichts dagegen einwenden, daß es ganz und vollständig dem Neuen Testamente beigegeben werde. Nur würde der richtige Sinn der Sache sich besser aussprechen, wenn das Alte Testament als Anhang dem Neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, daß man sich erst durch das ganze Alte Testament durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum Neuen zu gelangen.

Zweites Lehrstück.

Vom Dienst am göttlichen Wort.

---

§ 133. Diejenigen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft, welche sich überwiegend selbstthätig verhalten, verrichten durch Selbstmitteilung den Dienst am gött-

lichen Wort bei denen, die sich überwiegend empfänglich verhalten; welcher Dienst teils ein unbestimmter und zufälliger ist, teils ein förmlicher und geordneter.

1. Die für jede Gemeinschaft gültige Voraussetzung einer ungleichen Verteilung des Gemeingeistes ist auch für die kirchliche Gemeinschaft schon oben*) in Anspruch genommen worden. Ist nun auch dieser Unterschied von Stärke und Schwäche sowie von Reinheit und Unreinheit der Darstellung und Auffassung, jeden dieser Gegensätze sowohl für sich, als auch in Verbindung mit dem andern gedacht, in der ersten Kirche, und so auch für jede kirchliche Provinz in ihrem Anfang am stärksten und nimmt allmählich ab: so wird er doch auch als persönliche Ungleichheit noch lange bedeutend genug bleiben in allen Teilen der Kirche. Und hätte sie auch als solche gänzlich aufgehört, so bleibt doch immer in einem jeden einzelnen eine solche Ungleichheit der Stimmung, daß er sich bald selbstthätig wirksam findet, bald nur empfänglich angeregt. Immer also ist der aufgestellte Gegensatz vorhanden, und die darauf begründete Aufgabe zu lösen. Denn die wenn auch nur für den Augenblick Schwachen und Unreinen gehören nur insofern der Gemeinschaft an, als sie empfänglich dafür sind, geläutert und gestärkt zu werden; und die Gemeinschaft hält sie nur insofern wirklich fest, als in ihr solche vorhanden sind, welche ihnen selbstthätig Läuterung und Stärkung darbieten. Und dies will hier, abgesehen von dem Unterschied eines äußeren und inneren Kreises in der Kirche**), als ein Unterschied auch unter den Wiedergeborenen selbst betrachtet sein. — Daß nun das Verhalten

*) § 129, 2

**) Vgl. § 115, 2; 116, 1.

der Selbstthätigen zu den Empfänglichen eine Mitteilung der ersten an die letzten ist, und daß jede solche Mitteilung eine Andienung und Darreichung des göttlichen Wortes ist, wird sich wohl bewähren durch folgendes. Selbstmitteilung nämlich giebt es auf keine andere Weise, als durch eine erregend wirkende Selbstdarstellung, indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des sich Darstellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieselbe Bewegung hervorruft. Bewirke nun diese eine Läuterung oder Stärkung oder beides, so kann dies nur eine Wirkung, wie in allen ähnlichen Fällen des in den einen kräftigen Gemeingeistes, so auch nur eine Wirkung des in den einen kräftigen heiligen Geistes sein. Und da dieser, wie er alles von Christo nimmt, immer derselbe ist, welcher auch die Schrift eingegeben hat, so wird auch jede Äußerung einzelner eine ähnliche Wirkung nur hervorbringen können, insofern sie in der Analogie der Schrift ist, und sich mithin auch als schriftgemäß rechtfertigen kann; so daß mit demselben Recht gesagt werden kann, jede zur Gottseligkeit wirksame Selbstmitteilung sei gewiß auch schriftmäßig, und jede schriftmäßige sei auch erbaulich. Denn da kein wahrer Christ als solcher in seinem Innern etwas kann festhalten wollen und kräftig werden lassen, als nur, insofern er darin Christum wiedererkennt: so kann auch keiner in seiner Selbstmitteilung, inbezug nämlich auf die christliche Gemeinschaft, sich selbst und das Seinige empfehlen und verbreiten wollen, sondern nur Christum und das, was von diesem in ihm lebt; und ebenso kann auch keiner, um sich zu fördern, etwas in sich aufnehmen wollen, als, sofern es von Christo genommen ist. Daher ist mit jeder mitteilenden und erregenden Thätigkeit in der christlichen Gemeinschaft die Selbsterkenntnis, denn Selbstverleugnung würde

es nur uneigentlich genannt, verbunden, daß der wirksame Gehalt weder der Person selbst, noch einer eigentümlichen göttlichen Offenbarung an sie zugeschrieben wird; sondern alles muß auf die Auffassung Christi aus der Schrift zurückgeführt werden, so daß jeder nur als erinnerndes und entwickelndes Organ der Schrift wirken darf, wenn nicht unchristliche Ansprüche und separatistische Wirkungen die Gemeinschaft vielmehr auflösen sollen. So auch verschmäht eine wahrhaft christliche Empfänglichkeit, sich Wort und That eines einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen. Und dieses ablehnende Bestreben macht gern noch einen Unterschied innerhalb des Schriftmäßigen selbst, um nicht getäuscht zu werden, wenn etwas sich zwar durch eine einzelne biblische Stelle rechtfertigen läßt, aber nicht im Geist des Ganzen ist.

2. Betrachten wir nun diese Einwirkung der Stärkeren auf den Schwächeren, so umfaßt sie das ganze christliche Leben. Denn auch die Handlungen von den einzelnen, sofern sich derselbe Geist darin ausspricht, sind eine solche Darreichung des Wortes, wie schon daraus folgt, was oben*) über das prophetische Amt Christi gesagt ist, worauf sich dieser Dienst bezieht. Darum ist der am Ende unseres Satzes aufgestellte Unterschied von Wichtigkeit. Alle die zuletzt angedeuteten, vereinzelt im einzelnen Leben vorkommenden und oft teils nicht beabsichtigten, teils nicht gesuchten Einwirkungen sind der unbestimmte und vergleichungsweise zufällige Dienst, von welchem hier nicht die Rede sein kann, indem die richtige Anordnung desselben in die christliche Sittenlehre gehört. Aber wenn wir es auch hier nur mit dem Förmlichen und Geordneten zu thun haben, mußte

*) 1 Kor. 12, 8—10 und 28—30.

jener doch erwähnt werden, weil die evangelische Vorstellung von dem geordneten am sichersten darauf ruht, daß er in allem Wesentlichen mit jenem Allgemeineren und Unbestimmten gleichartig ist. Und diese Zusammenfassung, die nicht gestattet, einen scharfen Unterschied aufzustellen zwischen denen, die den geordneten Dienst verrichten, und den anderen Christen, finden wir auch schon in der Schrift. Denn wo Paulus die verschiedenen Gaben und Ämter aufzählt*), mischt er unverkennbar beides unter einander. So ward auch von Christo, außer dem bestimmten Verhältnis, in welchem die Zwölf zu ihm standen, und den ebenfalls zu einem bestimmten Dienst ausgesandten Zweiundsiebzig, mancher auf eine unbestimmtere Weise zu seiner Nachfolge aufgefordert. So war in der ersten Kirche der Dienst der Apostel ein geordneter, da sie auf bestimmte Zahl hielten**) und nach gemeinsamem Beschlusse handelten; dasselbe gilt von dem Amt der Diakonen zuerst in Jerusalem***) und nach diesem Vorbild auch in anderen Gemeinen. Allein schon des Stephanus polemischer Versuch in der Verteidigung des Christentums gehörte nicht zu dem ihm angewiesenen bestimmten Dienst, indem er lediglich als einzelner nach außen hin handelte. Und so ward auch der allgemeine und unbestimmte Dienst innerhalb der Gemeinen allen, die sich dazu eignen, empfohlen und von ihnen gefordert†). Der Unterschied liegt auch in der Natur der Sache, aber nicht insofern als zu dem ordentlichen Dienst notwendig höhere und besondere Eigenschaften gehören; sondern wenn schon in der bürgerlichen Gesellschaft das gemeinsame Leben sich nicht ganz in

*) 1 Kor. 12, 7—10 und 28—20.

**) Apg. 1, 17.

***) Apg. 6, 2.

†) Ephes. 4, 29; 5, 19.

bestimmte, von der Gesamtheit angewiesene Geschäftsführung auflösen läßt, so ist dies noch viel weniger in der kirchlichen Gemeinschaft thunlich mit der religiösen Mitteilung und Einwirkung. Denn einerseits kann der heilige Geist nie unthätig sein und sich deshalb auch nicht mit allen seinen Thätigkeiten an bestimmte Zeiten binden lassen, da er vielmehr jeden treibt, alles zu thun, was vorhanden kommt. Anderseits läßt sich auch eine so geistige Gesellschaft doch nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Verteilung der Arbeit, indem sonst keine von den verschiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirksamkeit erreichen könnte; zumal die Verteilung desto leichter und sicherer gemacht werden kann, je mehr der eine Geist auch die Urteile übereinstimmend leitet.

§ 134. Erster Lehrsatz. Es giebt in der Kirche einen öffentlichen Dienst am Wort als eine unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung; und von diesem geht auch alle Gliederung der Kirche aus.

Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt . . . dadurch als durch Mittel der heilige Geist wirkt und die Herzen tröst . . . wo und wenn er will. — XIV. Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf. — Conf. Saxon. (p. 196, Tw.). Agimus autem gratias Deo . . quod . . conservavit publicum ministerium et honestos congressus, qui ipse etiam distinxit quaedam tempora. Expos. Simpl. XVIII, 55. Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris . . . p. 58. Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi . . . debet. Vocantur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae. . . Eligantur autem . . homines idonei etc. — Conf. Helv. XV, 97. Atque hanc ob cau-

sam ministros ecclesiae cooperarios esse Dei fatemur, per quos ille cognitionem sui et peccatorum remissionem administret, homines ad se convertat erigat consoletur . . . ita tamen ut efficaciam in his omnem Deo, ministerium ministris adscribamus. — Conf. Gall. XXIX, 121. Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet ut in ea sint pastores presbyteri et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia cohibeantur, pauperibus consulatur et sacri coetus habeantur. — Conf. Angl. XXIII, 134. Non licet cuiquam sumere sibi munus publice praedicandi . . nisi prius fuerit legitime vocatus et missus.

1. Wenn wir nach dem Ursprung dieses öffentlichen Dienstes fragend, auf den von Christo den Aposteln gegebenen Auftrag*) zurückgehen, so war dieser überwiegend nach außen gerichtet; denn was von einem inneren**) vorkommt, kann auch von dem allgemeinen unbestimmten verstanden werden. Notwendig aber entstand der innere aus dem äußeren, da die Neubekehrten fortdauernder Belehrung und Zurechtweisung bedurften, und war mithin in dem Auftrag Christi als die natürliche Fortsetzung des äußeren mitenthalten. Als aber die Apostel selbst eine Teilung dieses Dienstes in Vorschlag brachten und der Gesamtheit anheimgaben, den Dienst der Handreichung andern zu übertragen***), so wurde dadurch das Amt der Lehre ein ihnen von der Gemeine übertragenes, wie auch diese vorher schon beide Ämter vereinigt einem neuen Zwölften übertragen hatte. Und so bestehen beide fort in der Kirche als die Hauptzweige jenes öffentlichen Dienstes; denn das versteht sich von selbst, daß auch das Diakonat nur ein kirchliches Amt sein kann, sofern es eine

*) Matth. 10, 6 ff.

**) z. B. Matth. 18, 15—20.

***) Apg. 6, 2.

Darbietung des Wortes ist, nämlich eine Äußerung und Kundgebung der christlichen Bruderliebe durch die That. Die Dreiteilung aber, wie man sie auch konstruieren möge, ist etwas Willkürliches und muß im wesentlichen auf jene Unterscheidung in Lehre und Handreichung zurückgehen, die ihren wahren Teilungsgrund darin hat, daß die zu dem einen Geschäft erforderlichen Gaben am wenigsten bedingt sind durch die Erfordernisse zu dem anderen. Wie denn auch von Anfang an das weibliche Geschlecht die öffentliche Handreichung immer mitversehen hat*), von der öffentlichen Verwaltung der Lehre aber immer ausgeschlossen gewesen ist.

2. Je weniger nun irgend ein einzelner oder einige Wenige die Stelle Christi vertreten können, um desto mehr haben wir nur die Gesamtheit als die Quelle dieser Übertragung anzusehen; und der Gestaltung des Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft fehlt es an aller schriftmäßigen Begründung. Bei dieser Ergänzung unterscheidet vielmehr die Schrift nur zwei Momente, die Bestimmung der zur Verrichtung eines Geschäfts erforderlichen Eigenschaften, und die Auswahl aus denen, die als so Ausgerüstete bekannt sind. Hier bleibt demnach ein großer Spielraum, um verschiedenen einen verschiedenen Anteil zuzuweisen, ohne daß das Prinzip verloren gehe, daß die Gesamtheit ihre Geschäftsführung organisiere und unter ihre Glieder verteile. Eine solche Übertragung ist nicht möglich ohne eine bestimmte Sonderung der Gegenstände und eine genaue Bestimmung des Umfanges, in welchem jeder sein Geschäft führen soll. Indem nun hierbei auch, was übertragbar ist und was nicht, muß festgestellt

---

*) 1 Tim. 5, 9. 10. Luk. 8, 3.

werden, so wird auf indirekte Weise auch der unbestimmte Dienst mit in die Organisation aufgenommen, und der Gegensatz zwischen beiden stumpft sich ab; wie auch dadurch geschieht, daß zum Behuf des nicht Übertragenen auch jederzeit vorübergehende Vereinigungen von näher zusammengehörenden einzelnen entstehen. Aber auch der Dienst des Wortes im engeren Sinn kann nie auf eine so ausschließende Weise übertragen werden, daß es nicht auch außerhalb des öffentlichen Dienstes eben solche Selbstmitteilungen zwischen einzelnen geben könne; denn dies hieße beides, die Gewissen beherrschen*) und den Geist dämpfen**). Aus der Übertragung aber entstehen doppelte Beziehungen jedes Bedürftigen zu mehreren Mitteilenden nach der Verschiedenheit seiner Bedürfnisse und ihrer Verrichtungen, und ebenso jedes Mitteilenden zu vielen Empfänglichen, inbezug auf ein bestimmtes Bedürfnis und innerhalb des ihm angewiesenen Kreises; so daß, wo wir uns eine große stetige Masse christlichen Lebens denken, durch beides zusammen sich Gemeinden begrenzen und sondern, jede als ein Umfang, in welchem alle zur Förderung des christlichen Lebens notwendigen Gaben vorhanden, und alle übertragbaren Geschäfte zweckmäßig verteilt sind. Die Verzweigung der kirchlichen Ämter, sowie die Form, unter der sie übertragen werden, kann sehr verschieden sein, und die Theorie derselben hat ihren Ort in der praktischen Theologie. Hier ist nur im allgemeinen zu sagen, daß sie gut sein werden in dem Maß, als einerseits die Verteilung als That der Gesamtheit mittelbar oder unmittelbar zustande kommt und erscheint, anderseits aber der geistigste Dienst — nämlich die geordnete Dar-

---

*) 2 Kor. 2, 24.

**) 1 Theff. 5, 19.

reichung des göttlichen Wortes — sich geltend erhält als der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht.

3. Ohne diesen geordneten öffentlichen Dienst und die damit zusammenhängende Konstitution der christlichen Gemeinden wäre alle christliche Mitteilung nur vereinzelt und zerstreut und dem Anschein nach zufällig. Aber auch der Wahrheit nach könnte es nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehen, in welchem sich viele Kräfte vergeblich verzehren müßten, wenn kein Empfänglicher mit seinem Bedürfnis an bestimmte Mitteilende, und umgekehrt kein Mitteilender mit seinen Gaben an einen bestimmten Kreis von Empfänglichen gewiesen wäre. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß in der Kraft des Geistes jeder Begabte alles thäte, um seine Gaben zum gemeinsamen Nutz zu verwenden, und ebenso jeder Bedürftige richtigen Sinn genug hätte, um die Geister zu prüfen, mithin von den einzelnen alles geschähe, was auch durch die beste Verteilung der Kräfte nur unvollkommen erreicht zu werden pflegt: so beruhte doch alles nur auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls; aber ein wahres Gemeinbewußtsein, eine lebendige Überzeugung von der Identität des Geistes in allen, kann auf diese Art nicht zustande kommen. Ohne diese aber gäbe es überall kein Selbsterkennen des heiligen Geistes in uns und ebenso wenig ein richtiges Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, wenn wir uns nicht unsrer selbst als Glieder seines Leibes bewußt werden. Daher ist es nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christentum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Öffentlichkeit zurückzuführen. Vielmehr sind die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen

Bekenntnisse und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache, und die Übertragung der überwiegenden und leitenden Thätigkeit darin an einige ausschließend bleibt nur Nebensache. Wie denn auch, was dies anlangt, eine Kirchengemeinschaft ganz im evangelischen Geiste bestehen kann, welche von einer solchen Übertragung nichts weiß, sondern jedem Christen die Befugnis zur leitenden Thätigkeit darin zugesteht.

§ 135. Zweiter Lehrsatz. Der öffentliche Dienst in der Kirche ist in allen Stücken an das göttliche Wort gebunden.

1. Auch die vereinzelten und formlosen Mitteilungen der Christen, sofern sie etwas durch den heiligen Geist Bewirktes mitteilen, können ebenfalls nur Erläuterungen und Bethätigungen des göttlichen Wortes sein. Soll nun von dem öffentlichen Dienst dasselbe nicht nur auf dieselbe Weise gelten, sondern auf eine besondere, an seiner Eigentümlichkeit haftende, so kann dies nur dadurch geschehen, daß diese Gebundenheit an das göttliche Wort in die Form der öffentlichen Mitteilung aufgenommen wird. Dies geschieht inbezug auf die Lehre, teils unmittelbar dadurch, daß die einzelnen Akte der Darlegung religiöser Gedanken ihrer ganzen Einrichtung nach als Auslegung einzelner Stellen der Schrift erscheinen, teils mittelbar durch das Bekenntnis, welches ein kurzer, auf die Schrift zurückgeführter Inbegriff der Lehre ist, welches unter Voraussetzung seiner Schriftmäßigkeit, als immer gegenwärtig den Gang jedes Bewußtseins beherrschen soll, und wonach alle Lehre soll können gemessen werden. Beides aber muß in leere Form, die auch immer mit Leichtigkeit umgangen werden kann, ausarten, wenn nicht in demselben Kreise auch die freie und formlose Mitteilung von

selbst schriftmäßig ist. Gewöhnlich will sich alsdann das Bekenntnis als authentische Schrifterklärung geltend machen, damit ein noch weiteres Zerfallen mit der Schrift verhütet werde; allein dadurch entsteht ein unevangelischer Buchstabendienst, und zugleich wird das tiefere Eindringen in die Schrift unmöglich gemacht. — Dieselbe Schriftmäßigkeit ist auch zu fordern von der christlichen Dichtkunst, insofern ihre Erzeugnisse, wenn gleich ursprünglich nur für das einzelne Leben berechnet, in den öffentlichen Gebrauch der Gemeine übergehen sollen. Diese zeigt sich auf eine andere Art in dem psalmodischen Typus der christlichen Dichtung, welcher an die paraphrastischen Übertragungen der Psalmen nach Art der ältesten christlichen Hymnen sich näher oder entfernter anschließend, einzelne Stellen und Situationen aus der Schrift behandelt, etwas anders in dem symbolischen, welcher auf die allgemeinen Bekenntnisse zurückweisend, den Inbegriff der gemeinen Lehre in poetische Harmonieen bringt. Je mehr sich die christliche Dichtung von diesen beiden Grundformen entfernt und rein individuelle Momente des religiösen Lebens darstellt, um desto mehr beschränkt sie ihre Wirksamkeit auf kleinere gesellige Kreise. — Haben wir aber auch alles, was That der Gemeine als solcher ist, in den Begriff des öffentlichen Dienstes aufgenommen, so muß die Forderung der Schriftmäßigkeit sich auch auf diese erstrecken. Und so zeigen auch diese thätigen öffentlichen Mitteilungen sich als an das Wort gebunden, teils unmittelbar, sofern die einzelnen Erweisungen sich auf bestimmt in der Schrift ausgesprochene Ermahnungen gründen und diese verwirklichen, oder sich an ein in der Schrift gegebenes Vorbild anlehnen, teils mittelbar in der Aufstellung von Kirchenregeln, welche nach Art der Bekenntnisse aus der Schrift abgeleitet, eine Ordnung christlichen Lebens auf den öffentlichen Dienst be-

zogen, aufstellen wollen, nach welcher nicht nur alle öffentliche thätige Mitteilung sich gestalten soll, sondern woran auch erkannt werden kann, was für Handlungen der einzelnen die Gemeine als ihre eignen anerkennt, und welche nicht.

2. Hieraus geht nun hervor, wie Bekenntnisse der Symbole und Kirchenregeln oder Kanones in der Kirche entstehen, nicht sowohl als Maß für die verschiedenen Darstellungen des Glaubens durch Wort und That, sondern um desto sicherer die Angemessenheit des einzelnen zu den ursprünglichen Äußerungen des Geistes zu vermitteln; keineswegs aber folgt, das sie zu allen Zeiten dieser Idee ebenso vollkommen entsprechen können als in der Periode ihrer Bildung. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß sie jedesmal ein Werk der ganzen Kirche sind, also — wenn wir diese in dem aufgestellten Gegensatz zusammenfassen — nicht nur der Selbstthätigen und Mitteilenden, sondern mittelbar wenigstens auch der Empfänglichen und Bedürftigen; nicht nur sofern sie, wenn auch von den Mitteilenden ausgehend, doch ihre Wirksamkeit nur der freien Anerkennung der Bedürftigen verdanken können; sondern auch weil das Mitwissen um den Zustand dieser, mithin der besondere Charakter des Moments, als Bestimmungsgrund mitwirkte. Daher auch schon von vornherein jedes solches Erzeugnis, weil bei dem oscillierenden Fortschreiten der Kirche in jedem Moment auch Folgen rückgängiger Bewegungen mitgesetzt sind, hinter der Idee zurückbleibt. Wie sie uns nun nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben, daß ihre Schriftmäßigkeit immer ein Gegenstand der Prüfung bleiben muß, so muß sich auch mit dem öffentlichen Dienst der Kirche ein möglichst ausgebildeter Organismus verbinden, um das kunstgerechte Verständnis der Schrift zu bewahren und durch fortgesetzte Beschäftigung zu vervollkommnen; ohne

daß deshalb allgemein und für alle Zeiten folgte, daß diejenigen, welche den öffentlichen Dienst versehen, einen besonderen Stand in der christlichen Gemeinschaft bilden müssen. Vielmehr wenn aus unsern beiden Lehrsätzen sich ergiebt, daß der wenn auch in einzelnen Fällen noch so stark hervortretende kirchliche Gegensatz zwischen denen, welche den öffentlichen Dienst verrichten, und denen, an welchen er verrichtet wird, doch immer untergeordnet bleibt auf der einen Seite der Einheit und Selbigkeit des Geistes in beiden, auf der andern der ihnen gemeinschaftlichen unmittelbaren Abhängigkeit von der Schrift, so liegt schon hierin und ebenso in der überall nachzuweisenden Verwandtschaft zwischen der zerstreuten formlosen und der amtlich verteilten und geordneten Wirksamkeit, daß der Gegensatz beider Glieder sich immer mehr abstumpfen muß. Nehmen wir nun dazu, daß die kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift auch dereinst aufhören muß, so verschwindet dann der Gegensatz als ein persönlicher in einer beiden Gliedern gemeinsamen unmittelbaren Sicherheit über die Schriftmäßigkeit der Glaubenssätze und der Lebensregeln.

Drittes Lehrstück.

Von der Taufe.

---

§ 136. Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet nur den Willensakt, vermittelst dessen diese den einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt; insofern aber

auf derselben die wirksame Verheißung Christi ruht, ist sie zugleich der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen wird.

1. Schon oben*) ist das Wesentliche in unserm Satz bevorwortet, daß nämlich die Aufnahme eines einzelnen in die christliche Gemeinschaft und dessen Rechtfertigung oder Wiedergeburt nur ein und derselbe Akt sein könne. Sonst müßte auch, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieser sein sollte, da dieselbe ohne Teilnahme von dem heiligen Geist nicht zu denken ist, das höchste Wesen sich bei der Vorbereitung seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur unter der Form des Gemeingeistes leidend verhalten. Wie aber die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christum bedingt ist**) und auf seiner Verheißung beruht, so muß auch dasselbe gelten von der Erteilung des Geistes an jeden einzelnen, wenn doch auch der Geist, wie dies zur Einheit der Kirche notwendig ist, allen auf dieselbe Weise von Christo kommen soll. Die christliche Kirche ist also einer großen Unsicherheit dadurch enthoben, daß Christus selbst die Taufe als den Akt der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat. Denn nun ist jede solche Aufnahme eine That Christi selbst, wenn sie auf die von ihm angeordnete Weise und seinem Befehl gemäß vollzogen wird. Daher nun kann die christliche Kirche ebenso wenig auf der einen Seite von dieser Form der Aufnahme durch die Taufe abgehen, als auf der andern Seite zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Christi gehörig vollzogen wird, nicht

*) § 114, 2.
**) 124, 3.

auch seine Verheißung, daß mit dieser Aufnahme die Seligkeit des Menschen beginne, in Erfüllung gehen solle. Denn wie das letzte ein Zweifel wäre an der erlösenden Macht Christi selbst, so wäre das erste eine Wagestück, welches nicht von dem göttlichen Geist ausgehen könnte, der alles von Christo nimmt. — Wenn nun hierdurch feststeht, daß die Taufe in der Kirche erhalten bleiben muß, wie sie sie überkommen hat, so kann doch keine Auskunft darüber verlangt oder erteilt werden, ob und wie das Äußerliche dieser Handlung mit dem innern Gehalt und Zweck derselben zusammenhängt. Vielmehr können wir hierüber nur sagen, daß, wenn Christus zu demselben Zweck eine ganz andere äußere Verrichtung angeordnet hätte, wir diese ebenso heilig halten und dieselben Ergebnisse davon erwarten würden. Nur soviel ist gewiß, daß, wenn Christus hierzu etwas ganz Neues besonders eingesetzt hätte, uns obliegen würde, Beziehung und zwar möglichst erschöpfende zwischen diesem Äußern und dem angegebenen Inneren aufzusuchen, indem wir uns nur im äußersten Notfall dazu verstehen würden, bei einer Einsetzung Christi eine reine Willkür anzunehmen. Anders ist es, da Christus seine Einsetzung an etwas schon Vorhandenes angeknüpft hat, und die Taufe schon geschichtlich bedingt war durch den Zusammenhang mit der Verkündigung des Johannes. Denn diese geschichtliche Begründung kann uns vollkommen genügen, ohne daß wir weder versucht sein dürfen, die auf ihrem Gebiet allgemein bekannte Symbolik weiter auszuspinnen als auch schon in der Schrift geschieht, noch auch dieselbe für so wesentlich zu halten, daß man behaupten könnte, die Handlung selbst sei nur vollständig und könne ihren Zweck erreichen, wenn sie auch äußerlich so eingerichtet ist, daß jene Bedeutsamkeit darin vollkommen hervortreten kann.

2. Ohnerachtet dieses unleugbaren Zusammenhanges aber zwischen der Taufe Christi und der des Johannes, kann man doch, ohne jener etwas zu entziehen, schwerlich behaupten, daß sie völlig dasselbe gewesen mit dieser*). Denn wenn auch bei der Taufe Johannes die Idee des Reiches Gottes durch die Erlösung zum Grunde gelegen, so war doch, ehe er selbst Jesum in dem Taufakt erkannt hatte, die Person des Erlösers für ihn selbst und seine Täuflinge eine unbestimmte. Man müßte daher wenigstens unterscheiden zwischen seiner Taufe vorher und seiner Taufe nachher, so daß die erste jedenfalls, um einer christlichen Taufe gleich zu sein, noch einer Ergänzung bedurft hätte. Allein dieser Unterschied würde doch nur von Bedeutung sein, wenn Johannes nachher auf den Namen Jesu getauft hätte, welches doch, alle Umstände zusammengenommen**), eher zu verneinen ist als zu bejahen. Und so würde doch schwerlich zuzugeben sein, daß die Taufe Johannes schon habe können weder die Aufnahme in die christliche Kirche sein, noch auch ein Bad der Wiedergeburt; mithin würde sie auch nur können der Taufe Christi für identisch erklärt werden, entweder wenn man beide für gleich unwirksam erklärt***), oder wenn man den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bund so gut als aufhebend behaupten wollte, Johannes habe auch ohne bestimmte Beziehung auf Christum doch schon dasselbe geben können, was Christus gab. — Wogegen auf der an-

*) S. Gerh., loc. IX, 101 sq.

**) Vgl. Joh. 3, 22 ff. und Apg. 19, 3—5.

***) Wie Zwingli, De rer. rel., p. 208. Quid vero distent Joannis baptismus et Christi multa tum olim tum nunc est quaestio sed inutilis plane, nam discrimen omnino nullum est. . . Nihil efficiebat Joannis tinctio . . .: nihil efficit Christi tinctio etc.

dern Seite nicht nur nicht behauptet werden kann, daß für die von Johannes Getauften die Anerkennung Jesu als des Christs nicht hinreichend gewesen sei als Ergänzung, sondern eine neue Taufe unerläßlich; sondern es erhellt auch überhaupt nicht, daß, so lange der Erlöser noch lebte, die Taufe überall notwendig gewesen sei, um in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Vielmehr scheint, wenn er einem durch sein Wort Vergebung der Sünden erteilt und ihn zu seiner Nachfolge aufgefordert hatte, so war diese Aufnahme schon seine That, und die Taufe würde nur als eine völlig inhaltsleere Handlung hinzugekommen sein. Wie denn auch nicht behauptet werden kann, daß auch nur die Apostel, geschweige denn alle zumal galiläische Jünger Christi, die Taufe Johannes empfangen hätten, und noch weniger, daß Christus selbst auch nur einen getauft*), dem dann das Geschäft an andern obgelegen hätte. Daher ist hier vorzüglich der Unterschied anwendbar zwischen der noch einzurichtenden und der schon bestehenden Kirche, und gar nicht zu verwundern, wenn unter den Christen, die nicht durch die schon bestehende Kirche gewonnen worden, manche ungetauft waren. Denn die persönliche Erwählung Christi muß für sich als ein Akt seines Willens vollkommen hinreichend gewesen sein, um beides zu begründen, was unser Satz der Taufe zuschreibt, die Anwendung des göttlichen Ratschlusses der Erlösung auf den einzelnen, und die Versetzung desselben in die Gemeinschaft mit allen schon Gläubigen. Woraus denn am besten erhellt, wie die Taufe als allgemeine Anordnung Christi an die Stelle seiner einzelnen persönlichen Erwählung getreten ist.

3. Halten wir nun diesen Gesichtspunkt fest und denken

---

*) Joh. 4, 2.

uns jeden Taufakt, damit er dieses leisten könne, als einen Beschluß der gesamten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirksamkeit des heiligen Geistes in seiner ganzen Fülle das höchste kanonische Ansehen einwohnte, so daß die Kirche keinen taufen könnte, der nicht ebenso reif und bereit wäre, das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo wirklich zu beginnen, wie dies von jedem gelten muß, den Christus selbst erwählte, so fehlte dann jede Veranlassung, Fragen aufzuwerfen, welche sich auf die Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt sein; sondern wir könnten ohne weiteres behaupten, es werde jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieselbe. Denn indem der gesamten Jüngerschaft der heilige Geist verliehen worden, habe sich auch die göttliche Thätigkeit zur Wiedergeburt und Rechtfertigung so ausschließlich an die Verwaltung der Taufe geknüpft, daß jeder, den die Kirche Gott in der Taufe darstelle, nicht nur deshalb gleichsam nachträglich von ihm anerkannt werde, sondern schon mit der Taufe selbst Anteil an dem heiligen Geist und Kindschaft Gottes erhalte. Nun aber ist dieses in der Wirklichkeit nicht der Fall, sondern die Taufe wird immer nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für sich abgeschlossenen Teil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt seiner Entwickelung, dem also keine solche kanonische Vollkommenheit in seinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden auch alle einzelnen Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger der vollkommenen Richtigkeit annähern; und wenn wir noch hinzunehmen, daß der Moment der Wiedergeburt des einzelnen menschlicherweise nicht genau bestimmt, noch weniger genau vorausgesehen werden kann, so wird jene vorauszusetzende, nur unvollkommene Richtigkeit in Darreichung der Taufe sich darauf zurückführen, daß die Kirche sich nicht

ganz auf dieselbe Weise der Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele desselben, wenngleich auch dieses durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird, zur Wiedergeburt fortschreitet, so daß, was unter jener Voraussetzung der Kirche ein schlechthin Einfaches wäre, nun in zwei Reihen zerfällt, die auch in zwei verschiedenen Momenten endigen. Wenn nun wohl nachzuweisen wäre, daß die Reihe von Thätigkeiten der Kirche, welche die Annäherungen zur Wiedergeburt bewirkt, weil weniger persönlich und mittelbarer von der Kraft des göttlichen Wortes ausgehend, auch genauer den Einfluß der Gesamtheit darstellte als die andere, und daher das Vollkommenste in diesem unvollkommenen Zustande dieses wäre, wenn die Verrichtung der Taufe sich jedesmal an den richtig erkannten Moment der Wiedergeburt anschlösse, so liegt doch unverkennbar in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen auf die Wiedergeburt abzweckenden Wirkungen des Geistes bald voraneilen wird und bald hinter denselben zurückbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schätzung des inneren Zustandes des zu Taufenden auf diese oder jene Seite hinüberschwanken. Daher finden wir, gleichsam um uns über diese Unvollkommenheit zu beruhigen, schon aus der apostolischen Zeit beide Formen des Auseinandertretens*), die Mitteilung des Geistes vor der Taufe und die Taufe vor jener, und daß die Differenz dieser Momente jetzt größer sein kann als damals, leuchtet von selbst ein. Aber in jedem Fall, wenn die entscheidenden Gnadenwirkungen des Geistes vorangehen, ist dies eine gebieterische Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft unmittelbar darauf folgen zu lassen; und um-

*) Agp. 10, 44—47 vgl. mit 2, 38. 41 und 19, 6.

gekehrt ist das Vorangehen der Taufe nur zu rechtfertigen durch den festen und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Gesamtheit hervorgehen werde. Im ganzen betrachtet, würde also doch immer die Masse der Getauften und die der Wiedergeborenen dieselbe sein; nur wird es vermöge jener Schwankungen, aber immer, je vollkommener die Kirche ist, in desto geringerem Verhältnis zum Ganzen, einige Wiedergeborene geben, die noch nicht getauft sind, die aber ein wohlbegründetes Recht hätten, schon in die Kirche aufgenommen zu sein, und ebenso Getaufte, die noch nicht wiedergeboren, aber der göttlichen Gnade zur Wiedergeburt durch das Gebet der Kirche auf das wirksamste empfohlen sind. Daher denn die Beziehung beider Momente auf einander als wesentlich immer dasselbe zum Grunde liegt, und beide als schlechthin zusammengehörig gedacht werden müssen, wie sehr sie auch bisweilen in der Zeit auseinander treten.

4. Hieraus nun ergiebt sich leicht, wie weit die Meinungen über Wert und Wirksamkeit der Taufe auseinander gehen können, ohne daß wir berechtigt wären, weder die nach der einen noch die nach der anderen Seite hin am weitesten auseinandergehenden für unchristlich zu erklären. Denn geht man zuerst davon aus, daß in dem dermaligen Zustand der Kirche Taufe und Wiedergeburt nicht immer zusammentreffen, so bezeichnet man dies nur am stärksten, wenn man sagt, auch wenn einmal beide zusammenträfen, sei dies nur zufällig, und keineswegs werde einer dadurch wiedergeboren, daß man ihm die Taufe andient. Eben dieses aber, wogegen doch richtig verstanden nichts einzuwenden ist, läßt sich auch so ausdrücken, daß die Taufe an und für sich innerlich nichts bewirke, sondern nur ein äußeres Zeichen sei

von dem Eintritt in die christliche Kirche*). Dieses nun ist ebenfalls wahr, aber nur wenn man sich die äußere einzelne Handlung, wie ihr größtenteils ihr Zeitpunkt äußerlich bestimmt wird, entweder durch allgemeine gottesdienstliche Ordnungen oder durch besondere Verhältnisse, unabhängig denkt von der Thätigkeit des Geistes in der Kirche, das heißt, es ist wahr, aber nur als die Beschreibung von der Unvollkommenheit der Kirche in dem Punkt der Taufe; soll es aber die ganze und allgemeine Beschreibung der Taufe sein, so ist es falsch. Denn freilich ohne die Thätigkeit des Geistes ist die Wassertaufe nur eine äußere Verrichtung, die Christus selbst für unzureichend erklärt**); aber die Taufe soll, wie am ersten Pfingsttage die erste in der eigentlichen Kirche, so auch immer durch die Thätigkeit des Geistes hervorgerufen werden und mit derselben innig verbunden sein. Wird aber diese Behauptung, deshalb weil die Taufe doch an und für sich nicht die Wiedergeburt hervorbringe, alles aber allein auf die Wiedergeburt ankomme, bis dahin ausgedehnt, daß man sagt, entweder die Taufe sei überflüssig und unterbleibe besser, oder wenigstens es gebe keinen anderen Grund sie beizubehalten, als nur die löbliche Ehrerbietung vor alten Institutionen, so dreht die letztere Ansicht das eben dargelegte Verhältnis zwischen der johanneischen Taufe und der christlichen so weit um, daß die letzte nur als ein je länger fortgesetzt, desto bedeutungsloserer Anhang zu der ersten erscheint; die zuerst angegebene Ansicht aber, indem sie den Zusammen-

---

*) Zwingli l. c., p. 220. Externa vero res est quum tinguntur . . ac verae rei signum ac ceremonia. . . Sic sunt ceremoniae exteriora signa, quae accipientem aliis probant, eum se ad novam vitam obligavisse etc.

**) Und zwar, wie der Zusammenhang von Joh. 3, 5 ergiebt, auch wenn sie ein Bekenntnis der Bußfertigkeit ist.

hang zwischen den Einwirkungen der Gemeinschaft, welche durch die Taufe gekrönt werden, und der inneren Entwickelung des einzelnen bis zur Wiedergeburt aufhebt oder wenigstens nicht gestatten will, daß er äußerlich hervortrete, hebt sie eigentlich die Kirche selbst, mindestens ihr äußeres Bestehen auf, und die christliche Gemeinschaft kann in allem Äußeren nur so schattenartig und fast zufällig erscheinen, wie es in der Quäkerischen Gesellschaft der Fall ist. Aber schlechthin unchristlich kann auch diese Ansicht nicht genannt werden, weil sie die Taufe nur als ein Äußerliches herabsetzt, um den Wert des Inneren, nämlich der Wiedergeburt, allein zu erheben*). — Geht man auf der anderen Seite davon aus, daß Wiedergeburt und Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen wesentlich mit einander verbunden und gegenseitig durch einander bedingt sind, um so mehr als von dieser Gemeinschaft auch alle Wirkungen des Geistes ausgehen, welche die Wiedergeburt herbeiführen, so ist der nächste und ursprünglichste Ausdruck dafür der, daß eine und dieselbe Reihe von Handlungen der Kirche dieses doppelte Ende habe, die Taufe und die Wiedergeburt. Auch dieses nun ist allerdings wahr, aber nach dem obigen nur als Beschreibung von einer Vollkommenheit der Kirche, welche auf keinem einzelnen Punkte wirklich gegeben ist und in keiner einzelnen Handlung wirklich erscheinen kann. Wird nun aber hieraus weiter gefolgert, weil dann doch das eine Ende durch das andere müsse bedingt sein, die Taufe aber nicht könne bedingt

*) So stellt sich das Verhältnis dieser Ansicht zur Kirche dar in der klassischen Stelle bei Rob. Barclay, Apol. Th. XII, 269. Ea hac in re sicut in plerisque aliis inter nos et adversarios stat differentia, quod frequenter nedum formam et umbram substantiae et virtuti praeponunt, sed umbram saepe opposite ad substantiam stabiliunt.

sein durch die Wiedergeburt; — indem dies, weil die Wiedergeburt nur an der Wirklichkeit des neuen Lebens erkannt werden könne, eine Wirksamkeit in der Kirche voraussetze vor dem Aufgenommensein in dieselbe, welches ungereimt sei, — so müsse im Gegenteil die Wiedergeburt bedingt sein durch die Taufe; und wie die früheren der Wiedergeburt vorarbeitenden Zustände des einzelnen durch frühere Thätigkeiten der Kirche hervorgebracht wären, so sei auch die Wiedergeburt selbst nur hervorzubringen durch die letzte Thätigkeit der Kirche in dieser Reihe, nämlich durch die Taufe, so ist auch dieses wahr und richtig, wenn es in einem rein geistigen Sinn genommen und auch bei der Taufe als letztem Ende jener Reihe nur auf das Innere an einen bestimmten Moment nicht gebundene gesehen wird, nämlich auf die Neigung der Kirche, sich zu verbreiten, welche nur durch die Wiedergeburt neuer Glieder zum Ziel gelangt. Nehmen wir nun noch dazu, daß auch dem eigenen Bewußtsein die innere Thatsache der Wiedergeburt nicht eher auf zeitliche Weise zur völligen Gewißheit kommt, als durch die fortschreitende Heiligung*), und daß es eine Zeit lang immer wieder gefährdet werden kann durch alles, was die Heiligung unterbricht und hemmt, so muß auch in dieser Beziehung zugegeben werden, daß allerdings die Wiedergeburt als inneres Besitztum bedingt ist durch die Taufe. Denn nun kann sich das persönliche Selbstbewußtsein, wenn es unsicher hin und her schwankt, an dem in der Taufe ausgesprochenen und durch das Gebet im Namen Christi geheiligten Gemeinbewußtsein stärken und befestigen**). Falsch aber wird dieselbe Behauptung, wenn

*) Vgl. § 108, 3.

**) Ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut in hoc freti corroboremur et confirmemur, quoties peccatis aut conscientia gravamur. Luth. Catech. maj.

sie zeitlich genommen und auf die äußere Handlung bezogen werden soll, und noch mehr, wenn man sich dieses zugleich von den Motiven, die dabei zum Grunde liegen sollen, und von deren vorgängiger Wirkung getrennt denkt. Denn alsdann kommt die ungeheure Behauptung heraus, daß Gott notwendig denjenigen rechtfertigen müsse, dem die Kirche die Taufe angedeihen läßt, wie wenig auch dieses in seinem inneren Zustande möge gegründet sein. Solche an das Magische streifende, daher tadelnswerte und gefährliche Verunstaltungen, gegen welche vorzüglich die vorhin angeführten, nach der entgegengesetzten Seite hin einseitigen Behauptungen gerichtet sind, können wir doch auch nicht für schlechthin unchristlich erklären, insofern als diese der Kirche zugeschriebene Macht doch immer auf Christum zurückgeführt, und als Frucht der Taufe auch nicht bloß die Erlassung der Sünde, sondern auch die lebendige Vereinigung mit Christo dargestellt wird. — Was nun zwischen diesen Punkten als kirchliche Lehre mit dem nötigen freien Spielraum festgestellt werden kann, wird in den folgenden Sätzen entwickelt.

§ 137. Erster Lehrsatz. Die nach der Einsetzung Christi erteilte Taufe verleiht mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit inbezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt.

Conf. Aug. IX. De baptismo docent quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia dei. — Art. Smalc. V. Baptismus nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam secundum ipsius institutionem et mandatum. . . . Quare non sentimus cum Thoma qui dicit deum spiritualem virtutem aquae contulisse . . . quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto, qui docet baptismo ablui peccatum . . . et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem,

et minime per verbum et aquam. — Conf. Saxon. Ego baptizo te, id est ego testificor hac mersione te ablui a peccatis et recipi iam a vero deo . . quem agnoscis . . et certo statuis tibi tribui beneficia, quae in evangelio promisit, te esse membrum ecclesiae dei. — Luth. Catech. maj. Sola fides personam dignam facit, 'ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. . . Eo enim quod te aqua perfundi sinis baptismum nondum percepisti aut servasti ut inde aliquod emolumenti ad te redeat. . . Deinde hoc quoque dicimus non summam vim in hoc sitam esse, num ille qui baptizetur credat necne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur. — Expos. Simpl. XIX, 68. In baptismo enim signum est elementum aquae, ablutioque illa visibilis quae fit per ministrum. Res autem significata est regeneratio vel ablutio a peccatis. — p. 71. Baptizari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi . . in haereditatem filiorum Dei . . et donari varia dei gratia ad vitam novam. — Conf. Gallic. XXXV. 123. Baptismus nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu . . . renovemur . . . — Conf. Belg. XXXIV, 192. Mandavit ut omnes qui sui sunt . . . baptizentur, ut eo significet, quod sicuti aqua in nos infusa . . sordes abluit, sic et sanguis Christi per Spir. s. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis vult mundans, nosque ex filiis irae in filios dei regenerans. — Colloq. Lips., p. 400. Obwohl die Gnade Gottes durch die Taufe nicht ex opere operato . . wie auch nicht durch die bloße äußere Abwaschung die Seligkeit wirke: so geschehe es doch kraft des Wortes der Einsetzung und Verheißung vermittelst der Taufe.

1. In den Äußerungen beider protestantischen Kirchengemeinschaften ist ein gewisses Schwanken unverkennbar, so daß, wenn man die verschiedenen Stellen vergleicht, es nicht leicht ist zu entscheiden, ob in der Taufe etwas von der einen Seite gegeben und mitgeteilt wird und von der anderen Seite erworben, oder nur etwas angedeutet und bezeugt oder angeboten wird. Indem nun unser Satz dieses Schwanken nicht teilt und sich dabei auf die der Taufe am meisten zu-

schreibende Seite stellt, so wird es, je größer die Wirkung ist, welche der Taufe beigelegt wird, um desto wichtiger, genau zu bestimmen, was zu der Einsetzung Christi, an welche diese Wirkung geknüpft ist, gehöre. Wenn sich nun hierbei zuerst unterscheiden läßt die Handlung selbst und die Meinung, in welcher sie verrichtet wird, so ist die erstere für sich allein nur die äußere Seite der Taufe, die letztere hingegen die innere; und da nun auch die angegebene Wirkung etwas rein Geistiges und Innerliches ist, so liegt schon hierin, daß durch die äußere Handlung für sich allein jene Wirkung nicht kann hervorgebracht werden, sondern der Zusammenhang zwischen beiden nur vermittelt sein kann durch die zum Grunde liegende Meinung. Diese nun ist nach den Worten Christi selbst*) und der ursprünglichen Auslegung, welche seine Jünger durch die That davon gemacht haben**), die Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger; denn nur in dieser Gemeinschaft findet sich das von der Erregung des Glaubens oder dem „zu Jüngern machen" unterschiedene „Halten lehren" alles dessen, was Christus befohlen hat. Nur hängt die Wirksamkeit der Handlung nicht davon ab, daß diese Absicht rein und unvermischt oder daß sie überhaupt jedesmal mit bestimmtem Bewußtsein in demjenigen vorhanden sei, welcher die Taufe verrichtet***). Denn die Handlung ist nicht die irgendeines einzelnen, sondern der einzelne verrichtet sie nur vermöge der Vollmacht, welche er dazu von der Kirche erhalten hat, und also als eine Handlung der Kirche. Die Meinung der Kirche aber kann bei Erteilung dieser Voll-

*) Matth. 28, 19, 20.

**) Apg. 2, 41, 47.

***) Nämlich hierauf ist noch der Kanon anzuwenden: Licet uti sacramentis quae per malos administrantur. Conf. Aug. VII und anderwärts.

macht nur jene richtige und wahre gewesen sein. Um dieser Voraussetzung willen steht deshalb auch für alle Zeiten, in denen die Kirche in eine Mehrheit relativ entgegengesetzter Gemeinschaften getrennt ist, allgemein fest, daß die Taufe, welche eine von ihnen verrichten läßt, nicht nur für diese selbst gültig ist, sondern für alle insgesamt, weil sie alle die Absicht haben, durch die Taufe in die christliche Kirche aufzunehmen. Ja gesetzt, eine oder die andere fügte der Handlung etwas hinzu, was eine besondere Beziehung auf ihre Partei enthielte, so würden die anderen diesen immer nicht sachgemäßen Zusatz zwar wohl berichtigen oder für nichtig erklären, die Gültigkeit der ganzen Handlung aber, so nur die Einsetzung darin unangefochten geblieben ist, deshalb nicht anfechten. Und dies erstreckt sich mit Recht auch auf häretische Parteien; denn sie selbst halten sich für die wahren Christen, und ihre Absicht bleibt immer, in die Christenheit aufzunehmen; beabsichtigen sie nun dabei freilich zugleich auch die Fortpflanzung ihrer Ketzerei, so braucht die rechtgläubige Kirche nur dieser in ihren Getauften kräftig entgegenzuarbeiten, ohne daß sie deshalb die ursprüngliche gemeinsame Grundlegung niederzureißen brauchte. — Was nun die Handlung selbst betrifft, so ist aus den Beschreibungen derselben in den angeführten Stellen nur vorzüglich zu berücksichtigen, daß nicht nur das Wasser an und für sich abgesehen von der Handlung gar nicht in Betracht kommt, sondern auch die äußere Handlung, gleichviel ob gänzliche oder teilweise Untertauchung — eine von der letzteren Art aber ist jede Überschüttung oder auch nur Besprengung mit Wasser — in keiner Verbindung mit der Absicht steht, als nur durch das Hinzukommen des göttlichen Wortes, und ohne dieses also unvollständig wäre. So einleuchtend aber dieses auch ist, so wenig möchten wir damit zugleich behaupten, daß durch

die Einsetzung Christi das Aussprechen bestimmter Worte während der äußeren Handlung geboten, und also eine Taufe ohne diese überall und immer gleichmäßig auszusprechenden Worte ungültig sei. Sondern zu der Handlung soll nur hinzukommen die Vergegenwärtigung desjenigen göttlichen Wortes, worauf die Jüngerschaft beruht, welches denn freilich ist das Wort vom Vater, Sohn und Geist; und durch die Berufung auf dieses Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung soll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem sie die Absicht der Kirche und den mit ihr übereinstimmenden Wunsch des Täuflings ausdrückt. Von dem Aussprechen der üblichen Formel kann man nur reden als von einer uralten kirchlichen Überlieferung, als allgemeine Regel aber ist nur diese auszusprechen, daß wie jeder die Taufe nur vermöge einer kirchlichen Vollmacht verrichtet, er sie auch so verrichten soll, wie es dieser gemäß ist, Daher kann es auch nicht richtig sein, die Gültigkeit der Taufe von verschiedenen Religionsparteien davon abhängig zu machen, ob sie nichts an dieser Formel ändern, als wäre diese das Substantiale der Taufe*). Denn eine solche Forderung brächte uns gewiß in Zwiespalt mit der Taufe der Jünger Christi während seines Lebens, indem sie damals nicht können auf den heiligen Geist getauft haben**). Ja auch ob die Apostel hernach vom Pfingsttage ab diese Formel ausgesprochen und in der Anweisung Christi das Gebot eines solchen Aussprechens gefunden haben, wird wohl nie können ausgemacht werden. Wie man also von vorausgesetzten Notfällen, so wie sie nie eintreten können, Veranlassung genommen hat zu fragen, ob in einem solchen

*) Vgl. Gerhard, loc. th. IX, 90.

**) Joh. 4, 2; vgl. 7, 39.

nicht das Wasser durch etwas anderes ersetzt werden könne, so könnte man auch fragen, wenn man doch in den Fall kommen kann, daß die Worte für den Täufling müssen durch Zeichen ersetzt werden, ob zwar Zeichen, die noch nicht die Worte selbst wiedergeben, sondern nur den Sinn, gültig sein sollen, andere ausgesprochene Worte aber von demselben Sinne nicht. Das aber ist bei weitem das Wesentliche in dieser die Taufe mitkonstituierenden Beziehung auf das göttliche Wort, daß eben dieses Wort dem Täufling bekannt und von demselben anerkannt sein muß. Denn das liegt offenbar darin, daß das Zum-Jünger-machen, welches nur durch die Kraft des Wortes geschehen kann, dem Taufen vorangestellt wurde; denn dies finden wir auch in der Handlungsweise der Apostel, soweit unsere Nachrichten gehen, überall beobachtet. Wie sich denn auch ohne dieses die Vollständigkeit der Handlung nicht denken läßt. Denn wie die Kirche nur durch das Hinzukommen des Wortes zu der äußeren Verrichtung ihre Absicht ausspricht, so spricht auch der Täufling nur dadurch, daß er sich dieses Wort aneignet, seine Zustimmung zu dieser Absicht aus.

2. Aus dem, was hier über das Wesen der Handlung gesagt worden, besonders daraus, daß das Bekenntnis des Täuflings zu dem der Handlung zugehörigen Wort erfordert wird, folgt schon auf das deutlichste, daß auch der Glaube des Täuflings erfordert wird schon dazu, daß die Handlung wirklich das sei, als was sie gemeint wird. Dies liegt auch schon in beiden Aussprüchen Christi über die Taufe*). Denn wenn wir uns auch in dem einen das Zu-Jüngern-machen und -Taufen auf das innigste verbunden denken wollen, so liegt doch in dem ersten eine Bearbeitung, welche durch das

*) Matth. 28, 19. 20 und Mark. 16, 16.

andere nur ihre Vollendung erlangen soll, und welche von Anfang an nur eine Annäherung an den Glauben sein kann, und sie bekäme auch in der Taufe noch nicht ihre Vollendung, wenn nicht der Täufling schon bereit ist, sich zu dem Wort der Taufe zu bekennen. Ebenso kann auch der Glaube, den Christus in der anderen Stelle vorangehen läßt vor der Taufe, nur derselbe sein, von dem wir immer reden. Petrus zwar scheint*) nur die Buße und noch nicht den Glauben vor der Taufe zu verlangen; allein es war doch die Buße inbezug auf den Anteil, den sie als Mitglieder des Volkes an der Verwerfung Christi genommen hatten, welche nur unter Voraussetzung einer durch Petri Rede in ihnen zustande gekommenen Anerkennung Christi und Übergangs auf seine Seite möglich war, und hierin muß der Glaube schon liegen. Und wie Petrus diese Aufforderung an das Ende seiner Predigt stellt, ist er also von derselben Voraussetzung ausgegangen wie Paulus**), und überzeugt gewesen, daß in so vielen sie es überhaupt vermochte, seine Predigt den Glauben schon bewirkt habe. Demgemäß ist auch von der Kirche, wie sie immer in der Predigt begriffen ist, zu denken, daß sie ihre Predigt durch die Taufe nicht unterbrechen, sondern beschließen werde. Nun wird zwar in den obigen Stellen auch ausgesagt, daß die Taufe vollständig und richtig sei auch ohne den Glauben, und damit stimmt, daß auch andere den Glauben als eine Frucht und Folge der Taufe darstellen; allein gegen beides müssen wir Widerspruch einlegen. Denn wird die Taufe schlecht empfangen, wenn sie ohne Glauben empfangen wird, so ist sie auch nicht gut gegeben. Die Anordnung selbst, weder in ihrem Ursprung als

*) Apg. 2, 38.
**) Röm. 10, 17.

Einsetzung Christi betrachtet, noch auch in ihren näheren Bestimmungen als Anordnung der Kirche, verliert dadurch freilich nicht das mindeste von ihrem Wert, aber doch nur, weil die Kirche nie kann bestimmt haben, daß es gleichgültig sei, Gläubige zu taufen oder noch Ungläubige. Aus demselben Grunde aber ist dann die Taufe als Handlung des einzelnen nicht eine solche gewesen, daß die Kirche ihr beifallen und sie ganz für die ihrige erkennen kann, und gehören auf jeden Fall solche Taufhandlungen zu der unvollkommenen Verwaltung der Kirche. Soll aber damit nur bevorwortet werden, daß es auch in solchen Fällen keiner Wiederholung der Taufe bedürfe, so muß dies schärfer ausgedrückt werden, damit man nicht scheine offenbare Unvollkommenheiten zu übersehen. Die Taufe nämlich bleibt nur so lange unwirksam, als sie zu früh erteilt worden ist, bis nämlich das Werk der Predigt vollbracht und durch dieselbe der Glaube erweckt worden ist. Ein anderes ist es mit der Behauptung, daß der Glaube aus der Taufe als eine Frucht derselben hervorgehe*). Sie streitet offenbar gegen die ganze apostolische Praxis und gegen die ganze Erfahrung der Kirche bei der Vergrößerung durch Taufen in Masse; ja auch im einzelnen, wenn übereilterweise ein noch Ungläubiger getauft worden ist, verläßt sich die Kirche nicht auf die Taufe, sondern setzt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fort, und wenn so späterhin der Glaube entsteht, wird kein einfacher Christ dies der schlecht verwalteten Taufe zuschreiben, sondern dem, was die Kirche infolge der Taufe gethan. — Von einer solchen vollständigen Taufe, welche den Glauben

*) S. Gerh., loc. IX, 152, wo der Satz, daß durch die Taufe in dem Herzen des Getauften der Glaube entzündet werde, zwar aufgestellt ist, der Zusammenhang zwischen beiden aber auch nicht im mindesten nachgewiesen.

des Täuflings schon in sich schließt, sagen wir nun aus, daß sie die Seligkeit bewirkt, aber nur mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche, das heißt nur insofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird. Hiergegen könnte man sagen, wenn die Taufe den Glauben voraussetzt, so gehe auch die Seligkeit schon der Taufe voran, indem wir selbst den Glauben erklärt haben*) als die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi; und die Beachtung dieses Einwurfs ist am meisten geeignet, das ganze Sachverhältnis ins Licht zu setzen. Er geht nämlich zurück auf das Verhältnis unseres Abschnitts. Der Glaube als Zustand des einzelnen ist jene Aneignung, aber es giebt so wie eine Wirksamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Christi, so auch einen Genuß der angeeigneten Seligkeit Christi nur in der Gemeinschaft der Gläubigen; in welchem sich daher der Glaube entwickelt, der will auch in diese Gemeinschaft eintreten. In diesem Sinne nun wird auch die Taufe, als die unmittelbare Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Versiegelung der göttlichen Gnade genannt**), weil durch sie der wirkliche Genuß derselben sicher gestellt wird. Darum kann auch jeder solche angesehen werden als die Taufe fordernd, welche dann die Kirche gewährt, wie in anderen Fällen auch umgekehrt die Kirche sie anbietet und der gläubig gewordene sie annimmt. In demselben Sinne nannten wir sie auch den Leiter der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit, weil nur in der Gemeinschaft der einzelne die Vergebung der Sünden, welche wesentlich durch die Wirksamkeit des neuen Gesamtlebens bedingt ist, und die Kindschaft Gottes, welche wesentlich durch das Bürgerrecht mit den Heiligen bedingt ist, in

*) S. § 108.

**) Heidelb. Katech., Fr. 69—72.

Besitz nehmen kann. Will man nun in Worten trennen, was der Sache nach unzertrennlich verbunden ist, so werden wir auf der einen Seite sagen können, wo der Glaube ist, da muß auch die Bekehrung gewesen sein, und wo die ganze Wiedergeburt, da ist auch die Rechtfertigung. Also ist, wenn der Glaube schon vor der Taufe da war, auch alles, was man als Frucht der Taufe darzustellen pflegt, schon vorher dagewesen, die Taufe bewirke also eigentlich nichts, sondern sie bezeuge nur, was schon bewirkt sei, und deute es an; und so kann sich demnach die eine Klasse von symbolischen Stellen so ausdrücken, ohne doch der wahren Kraft der Taufe eigentlich etwas zu entziehen. Auf der anderen Seite kann man sagen: ist auch der Glaube bei der Taufe noch nicht gewesen, so wird er doch nicht nur nach der Taufe, sondern da diese der Anfang der ganzen Reihe von Thätigkeiten ist, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch die Taufe entstehen, und also geht aller Zusammenhang des eigenen geistigen Lebens mit der Vollkommenheit und Seligkeit Christi um so mehr von der Taufe aus, als man, wenn man sich den Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft, mithin auch in die christliche Gemeinschaft nicht aufgenommen, doch würde gestehen müssen, daß ein solcher an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi keinen wahren Anteil haben könne, weil er keinen hätte an der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi noch an der in dem Gesamtbewußtsein begründeten Seligkeit desselben. Auch dieses würde allerdings in höherem Grade der Fall sein, wenn es sein eigener Wille wäre, außer der Gemeinschaft zu bleiben, und in geringerem, wenn er nur aus Versehen der Kirche noch nicht getauft wäre, wenngleich schon wiedergeboren; und so kann die andere Klasse unserer symbolischen Stellen den Glauben und alles, was von demselben ausgeht, der Taufe

zuschreiben, ohne ihre Wirksamkeit irgend in das Magische hinüberzuspielen. Denn die Meinung ist nicht, daß die äußere Verrichtung auch nur das mindeste ex opere operato wirke, weder allein noch in Verbindung mit dem Aussprechen gewisser Worte, welches dann auch nur eine äußere Verrichtung wäre, sondern nur in Verbindung mit dem die Taufe für die Kirche und mit der Kirche anordnenden und in der Kirche seinem ganzen Zusammenhange nach ununterbrochen wirksamen Wort. Indem nun unser Satz die Wirksamkeit der Taufe nur behauptet inbezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt, die Handlung der Kirche also verbindet mit dem, was in der Seele des einzelnen geschieht, wird das Magische auf das bestimmteste entfernt; indem er ihr aber als Erteilung des christlichen Bürgerrechts eine beseligende Wirksamkeit bestimmt beigelegt, wird die Ansicht von ihr als einer bloß äußerlichen Handlung beseitigt. So daß unser Satz die Vermittelung ist für beide Arten des symbolischen Ausdrucks, die sich sonst gegenseitig des einen und des anderen jener Mißverständnisse beschuldigen.

3. Man kann daher auch sagen, daß alles, was von der Wirksamkeit der Taufe gelehrt wird, vollkommen klar ist, sobald eine richtige Verwaltung der Taufe vorausgesetzt wird; und dann ist auch gar keine Veranlassung vorhanden, weder ihr magische Wirkungen beizulegen, noch sie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen. Sondern nur die Voraussetzung einer schlechten Verwaltung regt schwierige Fragen auf, wenn man nämlich doch Sätze aufstellen will, welche für beide Fälle gleichmäßig gelten sollen. Dann stellt der eine die offenbar die äußere Seite isolierende Regel auf, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade nicht sollen ab-

hängig gemacht werden von einer äußeren Handlung*), der andere die offenbar das Magische begünstigende, daß irgend ein menschlicher Zustand nicht vermöge die göttlichen Verheißungen, welche auf eine äußere Handlung gelegt sind, unwirksam zu machen**); beide ohne gehörig zu bedenken, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung sein will in den Gemeinen. Daher kommt alles auf eine richtige Regel der Verwaltung an. Wenn daher gegen die Donatisten mit Recht gelehrt wird, daß die Gültigkeit der Taufe unabhängig ist von dem Gemütszustande dessen, der die Taufe vollzieht, so kann doch dasselbe nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von der Heilsamkeit der Taufe. Denn wenn der Taufende für die Beurteilung des inneren Zustandes des Täuflings kein reines Organ der Kirche ist, so muß die Heilsamkeit der Taufe in jedem Fall vermindert werden. Jede solche Taufe aber ist eine Versündigung, und je häufiger solche vorkommen, desto unvollkommener ist die Kirche. Daher nun zuerst die Ordnung, daß von den Dienern des Wortes im engeren Sinn nicht nur die Bestätigung, wann getauft werden soll, ausgeht, sondern auch die Verrichtung ihnen obliegt***); da ja offenbar der, in welchem die Überzeugung von dem in dem Tauf-Kandidaten bewirkten Glauben am lebendigsten sein muß, auch für die Vollziehung der Handlung das kräftigste Organ der Kirche sein wird. Eben deshalb wird auch das Taufen nicht einem Moment erhöhter Stimmung anvertraut, sondern nur in der Form einer vorbedachten Handlung zu vorher bestimmter Zeit verrichtet,

---

*) Zwingl. d. ver. rel., p. 200. Nam hac ratione ibertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult.

**) Catech. rom. II, de bapt. 58.

***) Expos. Simpl. XX. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica.

wovon nur besondere Verhältnisse eine Ausnahme begründen können. Die Regel, an welche sie sich zu binden haben, wird immer die sein, daß die Vollziehung der Taufe müsse bedingt sein durch das Mitgefühl der Kirche — denn eine eigentliche Erkenntnis findet hier schwerlich statt von den Einwirkungen des göttlichen Geistes auf die Seele, welchen zu vertrauen ist, daß sie den Glauben hervorbringen — und daß, wo dieses noch fehlt, lieber die Zeichen des Glaubens abzuwarten sind.

§ 138. Zweiter Lehrsatz. Die Kindertaufe ist nur eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntnis als den letzten dazu noch gehörigen Akt ansieht.

Conf. Aug. IV. docent . . quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri. — Art. Smalc. V. . . docemus infantes esse baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem per Christum factam; et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annunciationem. — Expos. Simpl. XX, 72. Cur non per sanctum baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in ecclesia Dei. — Conf. Gallic. XXXV, 123. Praeterea quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen cum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi auctoritate baptizandos. — Conf belg. XXXIV . . quos (infantes) baptizandos et foederis signo obsignandos esse credimus. Quin etiam revera Christus non minus sanguinem suum profudit ut fidelium infantes quam ut adultos ablueret, ideoque signum seu sacramentum ejus quod Christus pro eis praestitit, suscipere debent. — Decl. Thorun., p. 429. . . . Quamvis necessitatem illam adeo absolutam esse non statuamus, ut quicunque sine baptismo ex hac vita excesserit sive infans sive adultus . . propterea necessario damnandus sit.

1. Wir haben bisher die Taufe ganz allgemein behandelt, ohne den Unterschied zwischen der ursprünglichen Einsetzung und der gegenwärtigen, fast allgemeinen Ausübung der christlichen Kirche auch nur in Erwägung zu bringen, allerdings aber mit der Absicht, daß die aufgestellten Sätze nicht etwa sollten auf die Taufe der Erwachsenen beschränkt werden, sondern für jede Taufe gelten, die eine ächt christliche Taufe sein soll. Wenn wir daher den beginnenden Glauben wenigstens und inbezug auf unsere früheren Sätze*) also notwendig auch die Buße im voraus forderten, und hiermit die uns bekannte apostolische Praxis durchaus übereinstimmt, da alle Spuren von Kindertaufe, die man im Neuen Testament hat finden wollen, erst müssen hineingetragen werden: so ist es beim Mangel bestimmter Nachrichten schwierig zu erklären, wie diese Abweichung von der ursprünglichen Institution hat entstehen und sich in solchem Umfange festsetzen können. Es möchte auch schwerlich ein ausreichender Grund zu finden sein, aber wohl viele, welche zusammengenommen das christliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerst das Verlangen, die christlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts starben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn sterben**) Demnächst auch um die christliche Gemeine desto stärker gegen die Kinder christlicher Eltern zu verpflichten, für den Fall, daß diese selbst nicht imstande sein sollten, die Verpflichtung der Gemeine zu lösen; endlich auch um die christlichen Kinder von der jüdischen und heidnischen Jugend zu sondern. Dieses mochten von vornherein die wirksamsten Motive sein. Als sich aber die Gewohnheit schon festgestellt hatte, die Kinder

---

*) Die von der Wiedergeburt § 107—199.

**) 1 Theff. 4, 16.

der empfangenen Taufe wegen als wirkliche Mitglieder der christlichen Kirche anzusehen, empfahl es sich als an und für sich tröstlich, in dieser Handlung die feste Zuversicht auszudrücken, daß es den von christlichen Eltern geborenen Kindern an der Bearbeitung des göttlichen Geistes nicht fehlen könne. Unsere symbolischen Stellen aber betrachten die Kindertaufe abgesehen von allem Geschichtlichen, und unternehmen sie an und für sich zu rechtfertigen, aber auf unzureichende Weise und aus einander gegenseitig aufhebenden Gründen. Denn wenn sie schon ein Eigentum Gottes sind, so bedürfen sie der Taufe nicht dazu, um Gott erst dargeboten und von ihm zu Gnaden aufgenommen zu werden; und umgekehrt, bedürfen sie der Taufe hierzu, so kann die Berechtigung sie ihnen zu erteilen nicht darin liegen, daß sie Gottes Eigentum schon sind. Ebenso bedurfte das einer besonderen Begründung, die es nicht erhielt, daß Gott die Nachkommen schon mit den Eltern zur Kirche rechnet, und das einer besonderen Beschränkung, die es auch nicht erlangt, daß man die Kinder deshalb taufen soll, weil Christus sein Blut auch für sie vergossen hat. Denn aus demselben Grunde müßte man sonst alle Menschen taufen, wie man ihrer habhaft werden kann. Muß nun die fehlende Beschränkung dieses Satzes doch auf die besonderen Verhältnisse der Kinder christlicher Eltern zurückgehen, und die besondere Begründung des anderen eben darauf, so erscheint unser Satz als die Ergänzung dieser Mängel und zugleich auch als die Vermittelung der zuerst bemerkten Widersprüche. Denn indem er die Kindertaufe an und für sich unvollständig erklärt im genauesten Zusammenhang mit dem vorigen Satz, weil sie nämlich, ohne daß Buße und Glauben vorhanden sein kann, in denen die getauft werden, verrichtet wird, so giebt er auch stillschweigend zu, daß die Kindertaufe die Wirkung in

den Täuflingen nicht hervorbringen könne, welche notwendig durch Buße und Glauben bedingt sind. Und ebenso wenig wie wir den Kindern vor der Taufe eine Unseligkeit zuschreiben können wegen eines sich zur Reue gestaltenden Bewußtseins der Sünde, ebenso wenig nach der Taufe eine Seligkeit wegen der zum Bewußtsein kommenden Kindschaft Gottes. Daher nun von keinem Beweis, daß auch in solchen Kindern durch die Taufe der Glaube bewirkt werden könne, die Rede zu sein braucht. Nun aber weiset unser Satz nach, warum demohnerachtet eine Veranlassung ist, eine solche Taufe zu verrichten, weil nämlich bei solchen Kindern eine Ursache ist, auf ihren künftigen Glauben und das Bekenntnis desselben zu rechnen. Und damit steht auch in Verbindung, inwiefern wir sie als von Gott zur Kirche gerechnet betrachten können, weil es nämlich zur Ordnung der Kirche gehört, sie als den uns zunächst angewiesenen äußeren Kreis in Zusammenhang mit dem göttlichen Wort zu bringen, und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu erhalten. Und hieraus lösen sich auch die Widersprüche jener Sätze auf das gelindeste. Denn wir wollen nur nicht sagen, daß wir die Kinder taufen, weil sie schon in der Kirche sind und um sie der göttlichen Gnade zu empfehlen, sondern, weil sie derselben schon empfohlen sind durch den natürlichen Zusammenhang mit der christlichen Ordnung, in welchen Gott sie gesetzt hat, und um sie in die Kirche zu bringen; und beide Beziehungen werden ihrer vollen Wahrheit nach dadurch ausgedrückt, daß wir der Kindertaufe das eigene Glaubensbekenntnis als Zielpunkt vorstellen, welches sie erreichen und woran sie sich bewähren muß. Wogegen gewiß ist, daß, wenn man dies nicht gehörig beachtet, diese kirchliche Praxis sehr viel dazu beiträgt, daß einige der

Taufe eine magische Kraft beilegen, und andere sie als einen lediglich äußerlichen Gebrauch gering achten.

2. Offenbar also ist eine solche Taufe für sich allein zwar eine Anknüpfung an das Reich Gottes für den einzelnen, aber nicht sofort zum Besitz und Genuß der Seligkeit, sondern nur zur ordnungsmäßigen vorbereitenden Bearbeitung des heiligen Geistes, und also jede solche Handlung für sich allein einer Taufe nach der ursprünglichen Einsetzung Christi, so daß das eigene Glaubensbekenntnis gleich in die Handlung mit eingeschlossen ist, keineswegs gleichzuschätzen. Ebenso wenig aber ist die Handlung dieser Unvollständigkeit wegen ungültig, als ob sie etwas Verkehrtes wäre; und die Wiedertäuferische Behauptung, daß an den so Getauften die Taufe wiederholt werden müsse, hat mit Recht Anstoß erregt. Denn aus demselben Grunde wäre keine einzige Taufe sicher, als die nach einer gewiß nicht löblichen Weise in der älteren Kirche erst kurz vor dem Ende des Lebens verrichtete; weil es nämlich kein sicheres Zeichen der wirklich erfolgten Wiedergeburt giebt als den stetigen Fortschritt in der christlichen Heiligung. Die Kindertaufe ist also jeder anderen Taufe gleich, welche irrtümlich dem vollkommenen Glauben des Täuflings vorangegangen ist, dennoch aber gültig ist, nur daß ihre eigentümliche Wirksamkeit suspendiert bleibt, bis der Getaufte nun wirklich auch gläubig geworden ist. Nur muß unser Satz sich noch darüber rechtfertigen, daß wir im einzelnen solche unvollkommene Taufen der Kirche zum Vorwurf angerechnet haben; hier aber wollen wir sie in Masse anordnen. Dieses aber ist einer von den Fällen, wo die wissentliche Abweichung gelinder muß beurteilt werden, als die unwissentliche. Denn die letztere ist auf der einen Seite jedenfalls eine Übereilung und giebt auf der anderen den für einen gläubigen

Christen, der noch keiner ist; die erste hingegen ist ein Statut und sondert vielmehr, durch die Verweisung auf das eigene Glaubensbekenntnis, die so Getauften bestimmt von den schon gläubigen Christen. Es ist daher ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts anderes ist, als die Ablegung und Annahme des eigenen Glaubensbekenntnisses, als Ergänzung des Mangels der an der Taufe haftete, für eine unwesentliche Handlung ansieht, da doch mit ihr zusammengenommen die Kindertaufe der Einsetzung Christi entspricht. Daher macht mit Recht unser Satz es der Kirche zur Pflicht, indem er dies mit zur Verwaltung der Kindertaufe rechnet, auf diese Handlung die größte Aufmerksamkeit zu wenden, damit sie, soviel an der Kirche selbst liegt, sich als die wahre und würdige Vollendung der Kindertaufe bewähre. Dasselbe Unrecht entsteht aber auch, wenn man die Firmelung aus diesem Zusammenhang heraushebt und als ein eigenes Sakrament darstellt. Denn was auch von dessen anderweitiger Bedeutung und Nutzen zu halten sein möge, so bleibt die Kindertaufe dann doch unvollständig und unwirksam. — Nur können wir die Notwendigkeit einer so in zwei Momente geteilten Taufe nicht behaupten, welches allerdings geschieht, wenn man die Wiedertäufer oder Taufgesinnten deshalb verdammt, weil sie annehmen, daß ungetauft verstorbene Kinder selig werden körnen; und wir stellen uns in dieser Hinsicht unbedenklich auf die Seite der zuletzt angeführten symbolischen Stelle. Allerdings trat, sobald es von christlichen Eltern erzeugte, in der christlichen Kirche zu erziehende Kinder in Masse gab, ein Verhältnis ein, was früher nicht stattfand; und es erscheint als höchst natürlich, dieses durch eine symbolische Handlung zu bezeichnen, um so mehr, als überall fast solche Handlungen stattfinden, um anzudeuten, daß die Neugebo-

renen nicht ihren Eltern ausschließend angehören, sondern gemeinschaftlich der ganzen Gesellschaft. Und dann war nichts natürlicher, als hierzu auch gleich die Taufe zu wählen. Daher hätte man sehr füglich, um der Einsetzung Christi wieder näher zu treten, bei der Reformation die Kindertaufe fahren lassen können, und wir könnten es noch jetzt thun, ohne daß wir uns deshalb losgesagt hätten von der Gemeinschaft mit derjenigen Periode, in der es nur die Kindertaufe gab, wenn wir nur nicht die Kindertaufe für ungültig erklärten. Ebenso gut konnten wir diesen Gebrauch verlassen, ohne unsern Kindern Nachteil zuzufügen. Denn nur, wenn man der Taufe eine magische Kraft beilegt, kann man annehmen, daß sie inbezug auf das Leben nach dem Tode Ansprüche begründe, ohne Rücksicht auf das, was sie in diesem Leben schon bewirkt hat. Wer also eine solche magische Kraft nicht annimmt, der kann auch keinen Unterschied annehmen zwischen Kindern, welche getauft zwar, aber vor Erneuerung ihres Taufbundes sterben, und solchen, die ganz ungetauft die Zeitlichkeit verlassen. Darum aber wäre es natürlich, dies jedem evangelischen Hauswesen anheim zu stellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; und wir sollen erklären, daß wir das über die Wiedertäufer ausgesprochene Verdammungsurteil, was diesen Punkt betrifft, aufheben und unserseits bereit sind, mit den heutigen Taufgesinnten die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie nur nicht unsere auch ergänzte Kindertaufe wollen für schlechthin ungültig erklären; worüber es wohl leicht möglich sein müßte sich zu verständigen.

Viertes Lehrstück.

Vom Abendmahl.

§ 139. Die Christen erfahren bei dem Genuß des Abendmahls eine eigentümliche Stärkung des geistigen Lebens, indem ihnen darin nach der Einsetzung Christi sein Leib und sein Blut dargereicht wird.

1. Wenn doch alle unsere Sätze nur sollen Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins enthalten, so müssen wir hierbei von der Erfahrung ausgehen, welche wir von dieser Handlung selbst machen und, zum Beweise, daß wir sie nicht für etwas bloß Persönliches ansehen, auch allen Gläubigen zu machen zumuten; und erst hernach können wir weiter zurückgehen auf die Frage über die erste Entstehung dieser Erfahrung. Nur soviel von dem letzten hängt gleich mit dem ersten zusammen, daß die Erfahrung doch nicht würde immer wieder aufs neue wiederholt werden, oder wenigstens die Ansicht und Behandlungsweise des Gegenstandes sich ganz anders gestalten würde, wenn nicht ein Bedürfnis vorhanden wäre, welches sich darin befriedigt findet. Knüpfen wir nun an unser voriges Lehrstück, so würde der Gegenstand des gegenwärtigen etwas völlig Leeres, wenn die mit der richtig verwalteten Taufe beginnende Seligkeit so gegeben wäre, daß sie sich durch sich selbst ungeschwächt erhält und hinreichend fortentwickelt. Wie aber die Analogie alles Lebens schon für das Gegenteil spricht, so liegt auch noch besonders in der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinschaft Christi und des Eintritts in die Gemeinschaft der Gläubigen,

daß jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben darum aber erfordert die Art des Zusammenseins der Kirche mit der Welt und das hemmende Einwirken der letzten auf die erste, daß diese periodisch unterstützt und gestärkt werde, und dieses ist das Bedürfnis, dessen Befriedigung die Gläubigen auch in dem Sakrament des Altars suchen. Denken wir uns nun die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinschaft eines jeden mit Christo vorläufig jede als etwas Besonderes für sich, so wird die letzte gegen die Einwirkungen der Welt gestärkt durch jedes fromme In-sich-kehren des Gläubigen, während dessen er sich auf der einen Seite den Einflüssen der Welt verschließt und auf der anderen Seite sich aus der Schrift, denn es geschieht immer aus ihr, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, Christum vergegenwärtigt. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander aber wird schon gestärkt durch jede kräftige und erregende Erweisung christlicher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinsamen Lebens. Nun aber soll jede von diesen beiden Gemeinschaften auch auf die andere wirken, und darum tritt mitten inne zwischen die einsame Betrachtung und das gemeinsame thätige Leben dasjenige Gebiet, welches wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gottesdienstes bezeichnen. Dieses ist, von der einen Seite betrachtet, nichts anderes, als das gemeinsame Leben selbst, welches sich von der Wirksamkeit nach außen auf die mitteilende Darstellung des Inneren zurückzieht; von der anderen Seite angesehen, ist es nichts anderes, als die Betrachtung selbst, welche aus der Einsamkeit hervortretend, sich zur Gemeinschaft erweitert. Hierin also vereinigen sich beide Gemeinschaften, die der Gläubigen unter einander und die eines jeden mit Christo, und darum scheint alles, was hier geschieht, seine Wirkung in beiden äußern zu müssen; aber

auch alles, was die eine auf die andere wirken kann, scheint von diesem Gebiet ausgehen und durch dasselbe durchgehen zu müssen. Diesem Gebiet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Christus es als eine gemeinsame Handlung, und wenn zugleich als eine Vergegenwärtigung seiner selbst, so auch gewiß als eine Stärkung beider Gemeinschaften eingesetzt hat, und so auch in der Kirche es immer in den Versammlungen der Gemeine begangen wird, indem jede andere Feier eine Ausnahme ist, aber dann doch auch zugleich die versammelte Gemeine vergegenwärtigen soll. — Wenn nun aber jeder einzelne nur durch den Glauben an das, was andere als ihre Erfahrung rühmen, dazu kommen kann, diese Erfahrung auch selbst zu machen, so führt uns dies in einer ununterbrochenen Überlieferung auf den Anfang der Kirche und auf das Mahl selbst, wie es Christus mit seinen Jüngern hielt. Wie nun hierbei von jeher als das Wesentliche festgehalten worden, die Darreichung seines Leibes und Blutes, Christus aber auch anderwärts den Genuß seines Fleisches und Blutes als notwendig aufstellt, um das Leben zu haben, so sind dieses beides die Hauptpunkte, die zuerst zu erörtern sind, wie das Abendmahl als Darreichung seines Leibes und Blutes sich verhalte zu jenem rein geistigen Genuß, und wie es sich als Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes von den anderen Teilen desselben unterscheide.

2. Um nun bei dem letzten anzufangen, so ist wohl offenbar, daß die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von jeher betrachtet hat*). Der Kreis des gottesdienstlichen Zusammentretens würde uns

*) Vgl. Conf. eccl. Saxon., p. 170 sq.

unvollständig erscheinen, wenn nicht an bestimmten Punkten — und zwar auf den höchsten und heiligsten am meisten — das Abendmahl als das innigste Bindungsmittel seinen Ort hätte; und ebenso würden wir es, möchten es nun einzelne sein oder ganze Gemeinden, für einen krankhaften Zustand erklären, wenn sie irgendeinem anderen Element des Gottesdienstes eine größere Kraft zur Erhaltung und Erhöhung der Seligkeit beilegen wollten, als dem Abendmahl. Indes können wir uns hiermit nicht begnügen, sondern müssen nach einem spezifischen Unterschied fragen zwischen dem, was in der Kirche, wenn auch aus der richtigsten Beurteilung des gemeinen Nutzens in Übung gekommen ist, und dem, was Christus auf solche Weise angeordnet hat; und dieser scheint in folgendem zu liegen. In allen anderen gottesdienstlichen Verrichtungen nämlich ist jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinschaft der Christen unter einander und auf die eines jeden mit Christo ungleich, und sie erscheinen daher einseitig. Je kräftiger ein einzelner hervortritt und die anderen an sich zieht, oder je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht und durch die Mitteilung erhöht, um desto mehr wird auf das gemeinsame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines jeden mit Christo hängt von der persönlichen Selbstthätigkeit ab, mit der ein jeder das öffentlich Dargestellte und Ausgesprochene auf sein Verhältnis mit Christo bezieht und in sich verarbeitet. Hängt also jede von etwas anderem ab, so kann auch die eine stark sein, wo die andere schwach ist. Im Abendmahl hingegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; es liegt dabei nichts einzelnes und besonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und ebenso wenig übt weder der Austeilende eine persönliche Gewalt aus auf

die Empfangenden, noch diese jeder eine besondere innere Selbstthätigkeit. Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an welche wir dabei gewiesen sind; und wie der Austeilende nur das Organ der Einsetzung Christi ist, so befinden sich die Empfangenden gleichmäßig nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi. Alle Wirkung geht also ohne besonderes Zuthun irgend eines einzelnen unmittelbar und ungeteilt von dem Worte der Einsetzung aus, in welchem sich die erlösende und Gemeinschaft stiftende Liebe Christi nicht nur darstellt, sondern immer aufs neue kräftig regt, und im vertrauenden Gehorsam, gegen welches die Handlung selbst jedesmal vollzogen wird. Durch diese ungeteilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen anderen gottesdienstlichen Elementen. — Was nun das andere betrifft, so ist offenbar, daß in jener Rede*), wo Christus das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes als notwendig empfiehlt, er weder das Abendmahl noch irgend eine andere bestimmte Handlung im Sinne gehabt hat, sondern daß er dadurch überhaupt bezeichnen wollte, wozu er selbst uns werden und gedeihen muß, und daß, wenn wir diesen Ausdruck mit dem anderen vergleichen, daß wir uns zu ihm verhalten sollen, wie die Reben zum Weinstock**), zwischen beiden kein anderer Unterschied ist, als daß der letztere mehr die Stetigkeit desselben Verhältnisses bezeichnet, der erste mehr die periodische Erneuerung desselben. Ebenso wenig wird jemand zweifeln,

---

*) Joh. 6, 52—56.

**) Joh. 15, 4—5.

daß sich die auch periodisch wiederkehrende Wirkung des Abendmahls durch denselben Ausdruck bezeichnen lasse, und zwar nicht nur die, welche es auf die Gemeinschaft eines jeden mit Christo haben soll, als eine sich wiederholende Ernährung des eigenen geistigen Lebens aus der Fülle des seinigen, sondern auch die, welche es auf unsere Gemeinschaft unter einander äußern muß. Denn da es eine gleichzeitige Handlung Mehrerer ist und in allen dasselbe wirkt, so hat jeder in dem Bewußtsein der eigenen Forderung zugleich das Mitgefühl, daß den andern dasselbe begegnet; und wie jeder weiß, daß die anderen sich enger mit Christo verbinden, so fühlt er sich eben dadurch auch enger mit ihnen verbunden. Und dies ist nicht etwa ein ausschließendes Verhältnis der jedesmaligen Abendmahlsgenossen zu einander, sondern jeder repräsentiert den andern schon vermöge des obigen die ganze Gemeine. Wenn aber jener geistige Genuß des Fleisches ohnstreitig als etwas Allgemeineres auf mancherlei Weise stattfinden kann, so unterscheidet sich das Abendmahl von den übrigen dadurch, daß dabei derselbe Erfolg gebunden ist an diese bestimmte, durch das Wort Christi gesegnete und geheiligte Handlung. Dieses nun ist an und für sich den Gläubigen nichts Unbegreifliches oder einer besonderen Erklärung Bedürftiges, um so weniger, als es in der Analogie mit allen bedeutenden Gedächtnisfeiern liegt; und so sehr uns auch die äußere Seite der Handlung, wie sie ist, ihrer mannigfaltigen Bedeutsamkeit wegen anspricht, ebenso leicht werden wir auch zugestehen, daß, wenn Christus für gut befunden hätte, seinem Institut eine andere Gestalt zu geben, wir doch denselben Erfolg davon erwarten würden, und daß auch eine darauf hinweisende Bedeutsamkeit des äußeren leicht würde zu ermitteln sein. Das Unverständliche und je nachdem es erklärt wird, mehr oder minder Unbegreifliche liegt

also nur in den Ausdrücken, durch welche Christus die äußere Handlung mit jenem Erfolg in Beziehung setzt.

3. Um nun dieses unter der Voraussetzung, welche unser Satz ausdrückt, daß nämlich der Erfolg der Handlung davon abhänge, daß die Handlung auch der Einsetzung angemessen sei, hernach näher erörtern zu können, müssen wir zuvor uns darüber verständigen, was zu dieser Angemessenheit gehöre. Die Verschiedenheit der Abendmahlsgebräuche in der christlichen Kirche, ohne daß dennoch die verschiedenen Parteien gegenseitig von einander behaupteten, ihr Abendmahl sei keines, bekundet schon hinlänglich, daß eine vollständige Übereinkunft hierüber noch nicht erzielt ist. Es läßt sich aber auch leicht nachweisen, daß eine solche nicht möglich ist. Es giebt nämlich sowohl inbezug auf die Handlung als auf die Elemente eine materielle und eine formale Einerleiheit, welche wegen der veränderten Lebensweise nicht zugleich, sondern nur eine auf Unkosten der anderen erreicht werden kann; und in solchem Fall ist es so gut als unmöglich, daß alle nach derselben Maxime entscheiden. Denn im allgemeinen kann man wohl sagen, die Anhänglichkeit an die materielle Identität verrate einen unvollkommenen Zustand, und ein wahrhaft geistiges Christentum würde sich unbekümmert hierum schon zufrieden stellen, wenn nur die Feier so eingerichtet sei, die ursprüngliche Handlung in ihren wesentlichen Verhältnissen zu vergegenwärtigen. Allein teils würde die geschichtliche Einheit und Stetigkeit des Instituts gefährdet, und willkürliche Verschiedenheiten ins unendliche herbeigeführt, wenn wir gegen jene materielle Identität ganz gleichgültig sein wollten; teils kann auch diese Vergegenwärtigung selbst wieder von ganz verschiedenen Punkten abhängig gemacht werden. So daß die Aufgabe kaum anders gestellt werden kann als so, daß man von jeder Art der

Einerleiheit soviel zu erreichen suche, als mit der geringsten Aufopferung auf der anderen Seite zu erreichen ist. So verlangen wir in Absicht auf die Elemente, beim Abendmahl solle gegessen werden, was da, wo es gebraucht wird, mit Recht kann Brot genannt werden, aber nicht, daß es aus demselben Stoff und auf dieselbe Weise zubereitet sei; hingegen, daß in dem, was getrunken wird, Wein sei vom Gewächs des Weinstockes, aber nicht etwa das an jedem Ort gewöhnliche Getränk, wäre es auch ein anderes. Und inbezug auf die Handlung achten wir für wesentlich, daß von allen Teilnehmern auf dieselbe Weise gegessen werde und getrunken, und daß Brot und Wein ausgeteilt werde und empfangen, so auch, daß die Handlung als ein gemeinsames Mahl auf fromme Gespräche und gemeinsames Gebet folge; aber daß sie in der Abendstunde begangen werde und nur das Ende sei von einem andern vollständigeren, selbst schon gottesdienstlichen Mahl, und so auch, was genossen wird, nur der Rest von diesem, das scheint nicht gefordert werden zu können, weil es auch in unserm dermaligen Zustand unerreichbar ist. Ja wollte man bei dem letzten stehen bleibend sagen, das Abendmahl habe eine so genaue Beziehung auf das jüdische Passahfest, daß keine Vergegenwärtigung des ursprünglichen Eindrucks möglich sei, wenn dieses nicht in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit mit vergegenwärtigt werde, so könnte man gar leicht folgern, daß es doch jetzt nicht mehr das sein könne, als was Christus es gestiftet habe, und also auch wohl nicht könne von ihm als eine selbständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sei. Dieses Bedenken liegt so nahe, daß es sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall gewesen, und veranlaßt natürlich die Frage, worauf unser Glaube in dieser Sache eigentlich ruhe. Schwerlich

wird sich behaupten lassen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unserer Erzählungen gar keinen solchen Befehl*), und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrückt**); und da die Apostel aus den Worten Christi beim Fußwaschen***) keinen solchen Befehl entnommen haben, so hätten sie auch Recht gehabt, aus dem Abendmahl ebenso wenig eine beständige und allgemeine Institution zu machen†). Da nun aber offenbar ist, daß sie das eine gethan haben und das andere nicht, so können wir uns an das halten, was sie eingerichtet haben, ohne daß wir zu entscheiden brauchten, ob Christus ihnen über das Abendmahl noch andere ausdrückliche Anweisungen gegeben††), oder ob sie dieselben aus seinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindruck der Sache und durch die begleitenden Umstände anders bestimmt worden sind inbezug auf das Abendmahl als inbezug auf das Fußwaschen. In dem letzten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demselben Sinn als eine unmittelbare Einsetzung Christi ansehen können, immer aber doch glauben müssen, daß sie in seinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in ihrem engsten Berufkreise ihr kanonisches Ansehen aufgeben wollen.

§ 140. In Absicht auf den Zusammenhang zwischen dem Brot und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl stellt sich die evangelische Kirche auf der

*) Matth. 26, 26—28 und Mark. 14, 22—24.

**) Luk. 22, 19. 20 und 1. Kor. 11, 24. 25.

***) Joh. 13, 14. 15.

†) Vgl. R. Barcl. Apol. Th. XIII.

††) Vgl. 1 Kor. 11, 23.

einen Seite nur denen bestimmt entgegen, welche diesen Zusammenhang für unabhängig ansehen von der Handlung des Genusses, auf der andern Seite denen, welche auch ohneracht et dieses Zusammenhanges keine Verbindung zugestehen wollen zwischen dem Genuß des Brotes und Weines und dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi.

Augsb. Bek., Art. 10. Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brotes und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird. — Apol. Conf. IV, 157. Quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt . . . Cum enim Paulus dicat panem esse participationem corporis domini, sequeretur panem non esse participationem corporis sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus domini. — Art. Smalc. VI. De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis Christianis. — Expos. Simpl. XIX, 68. In coena domini signum est panis et vinum ex communi usu cibi et potus, res autem significata est ipsum traditum domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis domini. — Ibid. XXI, 74. Foris offertur a ministro panis, et audiuntur voces domini etc., ergo accipiunt fideles et edunt etc.: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam —. Conf. Gallic. XXXVIII, 124. Dicimus itaque . . panem illum et vinum illud, quod nobis in coena datur, vere nobis fieri spirituale alimentum, quatenus videlicet velut oculis nostris spectandum praebent carnem Christi nostrum cibum esse et eiusdem sanguinem nobis esse potum. — Itaque fanaticos illos omnes reiicimus qui haec signa et symbola repudiant. — Conf. Anglic. XXVIII, 107. Panis et vini transsubstantiatio in Eucharistia ex sacris litteris probari non potest, sed apertis scripturae verbis adver-

satur . . . Corpus Christi datur accipitur et manducatur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est.

1. Wenn die Frage, um die es sich hier handelt, eine lediglich exegetische wäre, so könnte die Glaubenslehre das Ende der hermeneutischen Verhandlungen abwarten, und das Ergebnis dann ebenso aufnehmen wie andere eben deshalb nicht im vollen Sinn dogmatische Sätze, weil sie nicht Aussagen über unser unmittelbares Selbstbewußtsein enthalten, sondern Thatsachen, welche wir auf Zeugnis annehmen. Denn nur als eine solche Thatsache könnten wir annehmen, was sich über den Sinn der Worte „das ist mein Leib" ꝛc. exegetisch ergeben hätte. Allein die Frage ist gar nicht rein exegetisch. Denn da die Worte an den verschiedenen Erzählungen nicht gleichmäßig lauten, so ist vielmehr, was schon der historischen Kritik angehört, zuvörderst auszumitteln, was für Ausdrücke Christus möge gebraucht haben, aus denen diese Berichte können entstanden sein; und dann erst wäre nach dem Sinn dieser eigensten Worte Christi zu fragen. Da nun hier von sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen werden kann, und eine allgemein befriedigende Ausmittelung nicht wahrscheinlich ist, uns auch besonders obliegt, über die verschiedenen in der evangelischen Kirche geltend gewordenen Ansichten die der Union zum Grunde liegende Überzeugung darzulegen, daß deren Differenzen die Gemeinschaftlichkeit des Genusses nicht hindern können, so müssen wir die streitigen Punkte selbst, so gut es sich thun läßt, festzustellen suchen, und dann die Prinzipien darlegen, zufolge deren wir die innerhalb unserer Kirche stattfindenden Differenzen gleichsam aufheben, hingegen die sowohl in unsern Sätzen als in den symbolischen Stellen ausgesprochenen Differenzen gegen die katholische Kirche auf der einen Seite

und auf der andern gegen die Kirchengemeinschaften und Ansichten einzelner, welche alle Realität des Sakramentes aufheben, auch ferner gelten lassen. — Da nun, was die Feststellung des Streitpunktes betrifft, die Differenzen alle von den schon angezogenen Worten Christi ausgehen, und wir nur auf das unter dem vorigen Satz schon Festgestellte zurückgehen können, so entsteht die Frage, einmal wie der Sinn dieser Worte sich verhalte zu dem Genuß des Brotes und Weines auf der einen und zu der davon erwarteten Stärkung des geistigen Lebens auf der anderen Seite; demnächst aber auch, inwiefern die Einsicht in den Sinn dieser Worte zur Vollständigkeit, und mithin auch die Zusammenstimmung in ihrer Erklärung zur Gemeinschaftlichkeit der Handlung gehöre. Die letzte Frage werden wir nicht anders beantworten können als dahin, das Verständnis dieser Worte sei nur insofern notwendig, als der erwartete Erfolg, nämlich die Stärkung des geistigen Lebens, dadurch bedingt sei, und Übereinstimmung sei nur erforderlich, sofern solche Differenzen auszugleichen wären, welche die gemeinschaftliche Verrichtung der Handlung hindern könnten. Und so werden wir auch über die erste nur sagen können, daß — gleichviel ob die schwierigen Worte des Erlösers mehr auf die leibliche Handlung oder mehr auf den geistigen Erfolg bezogen werden — jede Erklärung, die sich übrigens hermeneutisch geltend zu machen weiß, uns recht sein kann, sofern sie nur dem Gläubigen den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.

2. Der erste in unserm Satz aufgestellte Gegensatz ist der gegen die katholische Kirche. Es ist wohl nicht richtig, diesen vorzüglich in der Lehre von der Transsubstantiation zu suchen. Vielmehr ist es ein für die Sache unbedeutender Unterschied, ob Leib und Blut Christi zugleich mit Brot

und Wein leiblich genossen wird, oder ob Leib und Blut Christi zu leiblichem Genuß in den Ort des Brotes und Weines geschafft worden sind; denn zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß in dem einen Fall auch Brot und Wein genossen werden, in dem andern aber wir diese nicht mit genießen, welches für den beabsichtigten Erfolg völlig gleichgültig ist. Und man hätte nur die Erweiterung fahren lassen, daß es bei dieser Verwandlung auch abgesehen von dem Akt des Genusses dann bleibe, oder daß, auch was nicht im Abendmahl genossen wird, doch mit verwandelt worden sei, so würden die sächsischen Reformatoren, man sehe nur die dritte angeführte Stelle, damals wenig eingewendet haben. Wogegen wenn jemand hätte die Konsubstantiation ebenso physisch behandeln wollen, daß Leib und Blut Christi im Brot und Wein, auch wenn dies nicht im Abendmahl genossen werde, dennoch bleibe, nachdem die Worte Christi darüber gesprochen worden, so würde Luther hiergegen ebenso ernsthaft protestiert haben. Denn auch wo er seine Ansicht im strengsten Gegensatz gegen die reformierte vorträgt, behauptet er nirgend ein solches Mitvorhandensein außer der Handlung des Abendmahls, wogegen, seit die Brotverwandlungslehre aufgekommen, bei allen kasuistischen Verhandlungen immer jene Voraussetzung einer physischen und bleibenden Verwandlung zum Grunde gelegen hat. Wesentlich ist daher nach dieser Seite hin die beharrliche Opposition gegen alle Schaustellung und Verehrung der konsekrierten Elemente, und gegen jede Anmaßung irgendetwas dadurch ausrichten zu wollen, abgesondert von dem Genusse selbst; so wie auch gewiß überall in der evangelischen Kirche bestimmt wird geleugnet werden, daß ein Genuß der konsekrierten Elemente außer der Feier des Sakramentes könne zum Heil gereichen oder zum Gericht. Der Hauptgrund

also, warum wir, abgesehen davon, daß sie sich hermeneutisch nicht rechtfertigen läßt, die Theorie der katholischen Kirche verwerfen, ist, daß sie mit der so vorgestellten Verbindung der Elemente mit dem Leib und Blut Christi über den gemeinsamen Genuß hinausgehend, ganz andere Zwecke erreichen und magische geistige Wirkungen mit der leiblichen verbinden will.

3. Durch den zweiten Gegensatz trennt sich die evangelische Kirche von den Sakramentierern — das Wort natürlich nicht in dem Sinn genommen, wie Luther und auch andere Theologen in der Hitze des Streites sich desselben auch von den Anhängern des helvetischen und gallikanischen Bekenntnisses bedienten, deren Meinungen vielmehr ganz innerhalb der Grenzen unseres Satzes liegen — sondern so wie es die Gegner des Sakramentes bezeichnet. Diese behaupten, der Genuß des mit dem Namen des Leibes und Blutes bezeichneten Brotes und Weins sei nur ein Schattenbild von dem an diese Handlung gar nicht gebundenen geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi; und sobald man sich dieses geistigen versichert habe, werde jene nur sinnbildliche Handlung besser aufgegeben als fortgesetzt. Wir geben nun zwar zu, daß der geistige Genuß, zu dem Christus lange vor der Einsetzung des Abendmahls und zwar nicht erst als zu etwas Künftigem eingeladen hat, keineswegs durch die Einsetzung an das Sakrament ausschließend gebunden und auf dasselbe beschränkt worden sei, aber wir vertrauen doch dem Worte Christi, daß in der späteren Institution jene frühere Einladung durch seine Kraft so verwirklicht sei, daß jeder Gläubige nun den geistigen Genuß zuverlässig in der sakramentlichen Handlung findet, und daß diese jetzt, wird sie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu jenem ist.

Daher verhält sich das Abendmahl als der vollkommenste gemeinschaftliche geistige Genuß zu dem vereinzelten außerhalb desselben wie das Organisierte zu dem Zufälligen, so wie auch die organisierte Erbauung im öffentlichen Gottesdienst zu der einzelnen sporadischen. Jene Ansicht aber, wenn sie auch nicht leugnet, daß der geistige Genuß auch in der sakramentlichen Handlung sein könne, erklärt doch diese Verbindung für unsicher und bloß zufällig, indem sie ja sonst nicht von dem Abendmahl abraten könnte, und verkennt mithin den Wert der Einsetzung Christi. — Fast dasselbe gilt aber auch von denen, welche das Abendmahl zwar als ein Gebot Christi beständig in der Kirche beibehalten wissen wollen, aber doch nicht minder den Zusammenhang desselben mit dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi aufheben, weil sie es nur für einen Gebrauch erklären, durch welchen wir Zeugnis oder Bekenntnis ablegen*). Diesen stellen wir uns entgegen, teils, weil sie nicht einmal das Abendmahl als den Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes ansehen, da sie in demselben gar nichts zu empfangen glauben**), und also auf diese Zusammenkunft, die so ausgezeichnet eine im Namen Christi ist, nicht einmal die allgemeine Verheißung anwenden, welche Christus allen solchen

---

*) Catech. Racov., Qu. 334–345. Mit ihnen ist Zwingli nicht zu verwechseln. Denn wenn er gleich den Genuß des Brotes und Weins im Abendmahl nur eine danksagende Erinnerung nennt, so setzt er doch dabei überall den geistigen Genuß voraus: cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis . . . . ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis cum scilicet intus idem agis quod foris operaris. Expos. fid. chr. Opp. II, 555.

**) Apparet coenam domini non eo institutam esse ut aliquid illic sumamus. Catech. Racov., Qu. 338.

gegeben hat; teils, weil das Abendmahl dann nicht zu allen Zeiten dasselbe wäre. Denn nicht nur war bei der ursprünglichen Einsetzung niemand zugegen, dem die Jünger ein Zeugnis ablegen konnten, sondern auch die alte Kirche ließ keinen Unchristen als Zuschauer zu, den Christen aber unter sich fehlt es in ihrem Gemeinverbande nicht an Gelegenheit, um auch ohne dies Sakrament sich gegenseitig als Mitglieder der Kirche zu erkennen.

4. Wenn wir nun den ganzen Zwischenraum zwischen diesen beiden Meinungen, von denen die eine dem Abendmahl einen magischen Wert zuschreibt, die andere es zu einem bloßen Zeichen herabsetzt, der evangelischen Kirche frei lassen, so hat dies zunächst den geschichtlichen Grund, daß in derselben gleich anfangs zwei Meinungen sich entwickelten, von denen die eine innerhalb dieser Grenzen sich am meisten der katholischen, die andere am meisten der socinianischen näherte, während doch beide das Bewußtsein ihres gemeinschaftlichen Gegensatzes gegen jene beiden festhielten, und teils die Versuche sich unter einander auszugleichen immer wieder erneuerten, teils aus demselben Bestreben eine dritte Meinung zwischen jenen beiden entstand. Mit der Zeit also entstand auch, wo diese Meinungen sich berührten, überwiegend die gemeinsame Überzeugung, daß, da sie sämtlich unter derselben Bedingung, nämlich der des wahren lebendigen Glaubens, denselben Erfolg erwarteten, auch jede Partei glauben müsse, daß die anderen denselben Anspruch an diesen Erfolg haben wie sie selbst, da keine sicher sei, daß sie den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg, sofern es außer unserem Bereich liegt, ihn zu bewirken, gerade so vorstelle wie ihn der Erlöser gemeint, und doch jede den besten Willen habe, den Sinn des Erlösers auf das Genaueste zu treffen. Diese Überzeugung nun gründet

sich gerade auf die Anerkennung der exegetischen Schwierigkeit, welche in der Art liegt, wie Christus bei der Darreichung des Brotes und Weins seines Leibes und Blutes erwähnt. Indem nun die einen bei einer Rede von dieser Bedeutsamkeit nur die buchstäbliche Erklärung zulassen wollen, können sie sie doch bei der Verschiedenheit der Berichte nicht gleichmäßig in Anwendung bringen, wo dieses und Blut und wo Kelch und Testament einander gegenüberstehen, so daß unser Abendmahl und das Ursprüngliche nicht dasselbe sein könnte, wenn der dargereichte Leib buchstäblich eben das sein sollte was der darreichende. Können nun hieraus die andern folgern, daß diese Gleichstellung des Brotes und Leibes nur uneigentlich zu verstehen sei, indem das erste ein Zeichen sei des andern, so liegt ihnen nicht nur ob, zu erklären, weshalb denn ein besonderes Zeichen des Blutes dargereicht werden müßte außer dem des Leibes, sondern auch darüber — wenn doch die Jünger Christi Rede verstehen sollten — ob sie mehr darauf gewiesen waren, sie zu erklären aus früheren analogen Reden Christi, oder mehr aus der alttestamentischen Handlung, an welche sich die Einsetzung Christi knüpfte. Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöst, so ist auch möglich, daß noch neue Versuche gemacht werden, die wir ebenso unter die fördernden Bestrebungen der evangelischen Kirche rechnen müssen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollständigen überflüssig macht. Die drei Meinungen aber, welche sich aus solchen unvollständigen Versuchen am meisten geltend gemacht, lassen sich am besten so zusammenstellen. Die erste Lutherische erklärt, Christus habe mit dem Brot und Wein die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes zum Genuß verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genusses jener beiden Elemente. Die zweite Zwinglische erklärt,

Christus habe mit dem Brot und Wein selbst nichts verbunden, sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Genießens von jenem Brot und Wein den geistigen Genuß seines Fleisches und Blutes. Die dritte Calvinische erklärt, Christus habe allerdings nur mit der Handlung des Essens und Trinkens, aber nicht bloß jenen geistigen Genuß verbunden, wie er auch außer dem Sakrament zu haben ist, sondern die nirgend sonst zu habende wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes*). Die zweite erkennt nur zweierlei, den leiblichen Genuß und die geistige Wirkung, welche beide verbunden sind durch das Wort. Diese ist ohnstreitig die klarste und faßlichste, weil sie eine genaue Analogie aufstellt zwischen dem Abendmahl und der Taufe, und die gar schwer zu beschreibende wirkliche Gegenwart von Leib und Blut ganz aus dem Spiel läßt, so daß sie unter sakramentlichem Genuß nichts anderes verstehen kann als die Verbindung des geistigen Genusses mit jenem bestimmten leiblichen. Aber wenn man auch die eben angezogenen Worte Zwinglis recht hervorhebt, und manche andere Ausdrücke, wodurch er scheinen könnte die Kraft des Sakraments verringern oder gar aufheben zu wollen**), nur aus dem

*) Itaque si per fractionem panis dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet quin vere praestet atque exhibeat. Calv. Institt. IV. XVII, 10. . . . . Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius . . . . quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. Ibid. 11.

**) Sacramentum vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam . . . . Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. . . . . Sunt ergo sacramenta signa sive ceremoniae, quibus se homo ecclesiae probat. De vera et falsa relig.

Gesichtspunkt des Streites gegen die römische Lehre beurteilt, so läßt sie doch das unerklärt, weshalb sich Christus, wenn nichts anderes als dieses gesagt werden sollte, jener besonderen Ausdrücke bedient habe. Die beiden anderen Meinungen erkennen außer jenen beiden Stücken noch ein drittes, nämlich eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Denn nach Luther ist sie durch eine besondere geheimnisvolle Kraft des Wortes mit den Elementen, dem Brot und Wein, zu einer Ähnlichkeit des leiblichen Genusses verbunden; nach Calvin ist sie nur mit dem geistigen Genuß der Gläubigen zu einer eigentümlichen sakramentlichen Erhöhung desselben verbunden, welches zu bewirken es keiner anderen Kraft bedarf als der uns allen bekannten geistigen Kraft der göttlichen Verheißung. In beiden bevorwortet eben dieses angenommene dritte, warum Christus seinen Zweck nur in so ganz eigentümlichen Ausdrücken darlegen konnte; allein abgesehen davon, daß Luthers Darstellung dem römischen Typus zu nahe steht, als daß sie nicht sollte das Herübernehmen mancher abergläubischen Vorstellungen begünstigt haben, kann auch die Art, wie mit dem Brot zugleich der Leib Christi genossen wird, und wie dieser sakramentliche Genuß verschieden ist auf der einen Seite von dem leiblichem Genuß der symbolischen Elemente, auf der andern von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes, so wenig verständlich gemacht werden, daß man zwar Formeln darüber aus unschriftmäßig erfundenen Wörtern zusammengesetzt aufstellen, niemals aber die Thatsache anschaulich machen kann. Die Calvinische entgeht manchen von diesen Schwierigkeiten dadurch, daß sie sich nicht nur von der überverständigen Dürftigkeit der Zwinglischen Ansicht, sondern zugleich auch von der geheimnisvollen Sinnlichkeit der Lutherischen entfernt hält; aber ebenso wenig als die letzte

bringt sie Teilnahme an dem Leibe und Blute Christi aufs reine, und ebenso wenig als aus der ersten erklärt sich auch aus ihr die Art und Weise der Beziehungen und der Grund der Teilung zwischen Leib und Blut. Daher, ohnerachtet diese Meinung eine starke anziehende Kraft ausgeübt hat, enthält sie doch auch noch neuen Grund zum Schwanken zwischen dem in der Symbolik liegenden Reiz, noch mehr in dem Sakrament zu suchen als die Erklärung selbst entwickelt, und zwischen der Zurückziehung auf etwas mehr Äußerliches, da doch das Eigentümliche nicht auszumitteln ist. An ein allgemeines Überhandnehmen dieser Auffassung in der evangelischen Kirche ist daher auch nicht zu denken, sondern eher zu erwarten, daß aus der fortgesetzten unbefangenen Bemühung der Ausleger noch eine andere sich entwickeln werde, welche an allen diesen Klippen nicht scheitere. Bis dahin kann gemeinsame kirchliche Lehre nur inbezug auf die Wirkungen des Abendmahls, und als solche nur der Inhalt der folgenden beiden Sätze aufgestellt werden.

§ 141. Erster Lehrsatz. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo.

Luth. groß. Katech. 247. Darum gehen wir zum Sakrament, daß wir da empfahen solchen Schatz durch und indem wir Vergebung der Sünde überkommen. — 284. Darum heißt es wohl eine Speise der Seele, die den neuen Menschen nährt und stärkt. — Expos. Simpl. XXI, 74. Est ea spiritualis manducatio corporis Christi . . . qua manente in sua essentia corpore et sanguine domini ea nobis communicantur spiritualiter . . . per spiritum s. qui videlicet ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam remissionem peccatorum liberationem et vitam aeternam applicat et confert nobis ita ut Christus in no-

bis vivat. — Conf. Scot. XXI, 163. Sed unio haec et conjunctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu operatione spiritus sancti efficitur, qui nos vera fide supra omnia quae videntur vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit. — Conf. Belg. XXXV, 194. Convivium hoc mensa est spiritualis, in qua Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis communicat efficitque ut in illa tam ipsomet quam passionis mortisque ipsius merito fruamur. — Melancht., Loc. theol. Ad hoc igitur prodest manducatio poenitentiam agenti, videlicet ad fidem confirmandam. — Calv. Institt. IV, VII. 5. In hunc modum dominus voluit . . . vera etiam sui communicatione fieri ut vita sua in nos transeat et nostra fiat . . . Ibid. 11. Per effectum autem redemptionem iustitiam sanctificationem vitamque aeternam . . . intelligo.

1. Indem als der einige Nutzen dieses Genusses die Befestigung unserer Gemeinschaft mit Christo angegeben wird, so ist darin die Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander mit eingeschlossen*), indem dieser auf ihrer Vereinigung mit Christo so ganz beruht, daß die Vereinigung eines einzelnen mit Christo nicht zu denken ist, ohne seine Vereinigung mit den Gläubigen. Daß dieses in den symbolischen Stellen mehr als billig zurücktritt, hat seinen Grund darin, weil die Frage über den Nutzen des Sakraments in solchen Verhandlungen nur in Verbindung mit den bisherigen Fragen vorzukommen pflegte, wobei man jeden einzelnen Genießenden nur als solchen betrachtet. Man kann daher Auskunft hierüber nur unter der Aufzählung der von Christo erworbenen Güter oder unter dem alles umfassenden Begriff der Heiligung suchen. Als allgemeine Ausdrücke nun für die Wirkungen dieses Genusses ragen am meisten hervor die Befestigung im Glauben und die Ernährung des neuen

*) Vgl. 1 Kor. 10, 17; 12, 27.

Menschen oder der Übergang des Lebens Christi in das unsrige. Beides ist wesentlich dasselbe, sofern ja der lebendige Glaube an Christum nichts ist als das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo. Zweierlei pflegt aber besonders herausgehoben zu werden, nämlich daß uns im Sakrament die Vergebung der Sünden erneuert und befestigt wird, dann aber, daß wir eine Erhöhung der Kräfte zur Heiligung erfahren. Beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander zu trennen und beruht darauf, daß auch das neue geistige Leben wegen der noch nicht ganz aufgehobenen Sünde in seinen Fortschritten durch teilweise rückgängige Bewegungen unterbrochen wird. Denn wie die Wiedergeburt erst recht fest und gewiß wird durch den Stand der Heiligung, so kann auch, wenn die Vereinigung mit Christo durch die Sünde gestört worden ist, die Gewißheit, daß die Sünde vergeben sei, erst recht sicher werden in dem Gefühl des wiederhergestellten und gestärkten Lebens. Und hierzu ist die bei der Handlung des Abendmahls natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeine der Gläubigen ein wichtiger Moment. Denn aus dieser muß eine kräftige Regung des Gemeingeistes sowohl als auch ein erhöhtes Bewußtsein von seinem allgemeinen und besonderen Beruf in dieser Gemeinschaft einem jeden erwachsen, wovon eine neue Richtung auf die von ihm auszubildenden Gaben nicht zu trennen ist. — Was aber die Beziehung des Abendmahls auf die Vergebung der Sünden besonders betrifft, so ist zuerst zu bemerken, daß in dieser Hinsicht keine Trennung gemacht werden darf zwischen der Erbsünde und wirklichen Sünde, als ob etwa die Taufe sich nur auf die Erbsünde bezöge und das Abendmahl nur auf die wirkliche Sünde. Denn abgesehen davon, daß die Taufe erst vollendet werden kann zu einer Zeit, wo aus der Erbsünde schon wirkliche Sünde hervorgegangen ist,

und daß sie nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnen könnte, wenn nicht durch sie auch die wirkliche Sünde aufhörte, die Gemeinschaft an der Seligkeit Christi zu hindern, so hat auch die Taufe als Versiegelung der Wiedergeburt schon eine Beziehung auf alle wirkliche Sünden, indem die Sünden der Wiedergeborenen immer schon vergeben sind*). Ebenso ist es aber auch mit dem Abendmahl; denn da es die Erbsünde ist, welche sich noch fortwährend kundgiebt in der wirklichen Sünde, durch welche die Lebensgemeinschaft mit Christo gehemmt wird, so ist es zugleich auch die Erbsünde, deren Vergebung uns aufs neue muß befestigt werden. Zweitens darf aber auch die Sündenvergebung nicht gespalten, und die sündenvergebende Kraft im Sakrament des Altars als eine besondere angesehen werden, als ob die Sünden zuerst auf die eine Art vergeben würden durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt, und dann auf eine andere durch die besondere Gegenwart und mitteilende Thätigkeit Christi im Sakrament**). Sondern es ist nur eine und dieselbe sündenvergebende Kraft; und wie die Wiedergeburt nichts anderes ist als das allgemeine und innere wirksame Verhältnis Christi zur Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt mit einem einzelnen Leben, so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältnis, wie es sich an einem einzelnen mehreren Christen gemeinen Moment der Vergegenwärtigung Christi offenbart. — In dieser Hinsicht kann es rätselhaft erscheinen, warum die Kirche — denn

*) Vgl. § 112.

**) Monemus etiam ne existiment propter hoc opus . . remitti peccata, sed ut fiducia intueantur mortem et meritum filii Dei . . et statuant propter ipsum nobis peccata remitti. Conf. eccl. Sax., p. 173.

auf der Einsetzung Christi beruht dies nicht — den jedesmaligen Teilnehmern inbezug auf ihr Bekenntnis der Sünde die Vergebung derselben schon vor dem Genuß des Sakraments ausspricht. Dieser Akt gehört aber auf ähnliche Weise als Anticipation dem Abendmahl an, wie die Firmelung umgekehrt der Taufe angehört als nachträgliche Ergänzung. Daher es auch in der evangelischen Kirche bald aufgegeben worden ist, die Absolution, wie anfangs hier und da geschehen war*), als ein eigenes Sakrament für sich anzusehen. Denn das Sündenbekenntnis hat keinen öffentlichen kirchlichen Charakter als nur inbezug auf das Abendmahl; und der Wunsch an diesem teilzunehmen ist nicht anders auszusprechen als durch ein Sündenbekenntnis, weil es ohne Sünde keiner Erneuerung der Vereinigung mit Christo bedürfte. Indem aber die Kirche schon inbezug auf dieses Bekenntnis die Vergebung der Sünde ankündigt, erklärt sie eigentlich nur zuerst, daß sie den, welcher jetzt eben das Bedürfnis der Erneuerung seiner Gemeinschaft mit Christo fühlt, denjenigen gleichstellt, welche es eben schon befriedigt haben, und dann giebt sie dadurch dem Bedürftigen die Gewißheit, daß er im Sakrament seine Befriedigung finden werde. Daher wird auch wohl jeder evangelische Christ die Erfahrung machen, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung bei der von der Kirche erteilten Absolution doch nur ein Schatten ist von dem, dessen er sich im Genuß des Abendmahls selbst erfreut; weil nämlich hier dies Bewußtsein verbunden ist mit dem einer neuen Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi,

*) Melancht., Loc. theol. Numerantur haec sacramenta, baptismus, coena domini, absolutio. — Dasselbe geht auch hervor aus der Ordnung der Artikel 8—13 in dem Augsb. Bek. Daher auch Apol. Conf. VII, 200. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.

um die Hemmungen des neuen Lebens und die Nachwirkungen der allgemeinen Sündhaftigkeit wirklich aufzuheben.

2. Aus dem Gesagten folgt von selbst für das Verfahren der Kirche bei dieser Handlung folgendes. Erstlich, das Abendmahl bezieht sich auf die Taufe, und es kann daher, so lange die Kindertaufe aufrecht erhalten bleibt, keine Teilnahme am Abendmahl stattfinden vor der Firmelung in dem protestantischen Sinne des Wortes. Die Kommunion der Kinder, in denen weder das Bewußtsein der Sünde noch das Bewußtsein der Gnade gehörig entwickelt sein kann, ist daher ein arger Mißbrauch, der an abergläubischen Vorstellungen haftet. Zweitens, da nach keiner von den verschiedenen Ansichten der Sache ein Abendmahlsgenuß stattfinden kann ohne eine Vergegenwärtigung Christi im Geist, so kann es keine Abendmahlshandlung geben in dem Zustande unvollkommner Besinnung oder gar bei zerrüttetem oder schon im Verschwinden begriffenen Bewußtsein. Drittens, da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo angesetzt ist, soll es auch immer in der Kirche begangen werden. Eben daher aber sollte auch nie vorkommen, daß es Christen, die durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten werden, an der öffentlichen Feier teilzunehmen, an Mitgenossen dieser Handlung fehlte, so daß sie das Abendmahl allein begehen müssen. Endlich viertens findet bei uns die Lehre der griechischen und römischen Kirche, daß die Verbindung des Leibes Christi mit dem Brot außer dem Genuß derselben im Sakrament auch noch die Natur eines fortwährenden Opfers habe, welches Gott dargebracht wird*), gar keine Anknüpfung und bleibt für immer gänzlich ausgeschlossen; selbst wenn die

*) *Ἔκθεσις ὀρθοδ. πίστ.* 107. Catech. rom. II, 77. Ut ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur.

mildernde Erklärung, daß diese gleichsam Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz lediglich eine Erinnerung an dasselbe sein solle, nicht gänzlich abgeschnitten wäre*). Denn wir wissen nichts von Verdiensten und Genugthuungen, wie sie hierbei bezweckt werden**). Die Aushilfe, daß dies Opfer kein anderes sein solle als das am Kreuz vollbrachte, sondern nur dasselbe***), ist für uns völlig nichtig; denn wir müßten zu dem Ende die Aufopferung in dem Tode Christi gänzlich trennen von dem Gehorsam in seinem Leben †), und dann wäre das ursprüngliche Opfer ebenso eine willkürliche Anstalt und ebenso magisch wie das Meßopfer. Auf jeden Fall müßte doch dieses Opfer als eine Ergänzung des ursprünglichen angesehen werden; und dann folgte einerseits, daß ohne dasselbe Gott die Gläubigen nicht immer in Christo sehen würde, und also die Rechtfertigung wieder aufgehoben wäre, ohnerachtet das, vermöge dessen dies allein erfolgen könnte, doch auch schon in der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit als göttliches Vorherwissen muß mitgesetzt gewesen sein. Damit hängt aber noch eine zweite Folge zusammen, nämlich daß die Erlösung — nicht nur was ihre Verwirklichung in den Menschen betrifft, also von ihrer zeitlichen Seite angesehen — denn da versteht es sich von selbst —, sondern auch als Grund des göttlichen Wohlgefallens — also von ihrer

---

*) Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere etiam propitiatorium sacrificium.

**) Qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur et satisfaciunt. Ibid. 79.

***) Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est. Ibid. 53.

†) Hebr. 2, 10. 17; 3, 2; 5, 8.

ewigen Seite angesehen — erst vollständig wird durch diese ergänzende Handlung der Kirche, das heißt, daß die Menschen zum Teil sich selbst erlösen, indem das hohepriesterliche Amt Christi unzureichend wäre ohne das Meßopfer. Daher wenn auch nicht mehr nötig ist, die Messe als eine Abgötterei zu bezeichnen, wir doch dabei verharren, diese ganze Vorstellung von einem Opfer nach dem Ende aller Opfer, weil sie aus erweislichem Mißverstand hervorgegangen, notwendig, indem sie den Glauben verwirrt, den Aberglauben hervorruft und namentlich den Begriff des christlichen Priestertums verfälscht, auch noch besonders an und für sich und unabhängig von der Verwandlungslehre, mit der sie natürlich zusammenhängt, unbedingt zu verwerfen*).

§ 142. Zweiter Lehrsatz. Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht.

Apol. Conf. IV. Christus ait (1 Kor. 11, 19) illos sibi iudicium manducare qui manducant indigne, ideo pastores non cogunt hos qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur. — Conf. Belg. XXXV, 195. Nemo itaque ad hanc mensam se sistere debet, qui prius sese recte non probaverit, ne de hoc pane edens et de hoc poculo bibens iudicium sibi edat et bibat. — Catech. Heidelb. LXXXI. Hypocritae autem et qui non vere resipiscunt, damnationem sibi edunt et bibunt.

1. Es ist nicht leicht, sich über die Anwendbarkeit dieses Satzes klare Rechenschaft zu geben. Denn zuerst ist es schwer, sich eine bestimmte Vorstellung davon zu machen, woher die Unwürdigkeit kommen soll, da, wer kein Glied der christlichen Kirche ist, auch keinen Zutritt zu diesem Sakra-

*) Heidelb. Katech., Fr. 80. Artic. Smalc. II. de Missa. Expos. Simpl. XXI, 78.

ment hat, jedes wahre Glied derselben aber auch jedesmal um so mehr ein würdiger Genosse sein wird, als dieses Mahl durch die Einsetzung Christi eine eigentümliche und unabhängige Kraft besitzt, durch die es sich vor allem, was sonst als Ausdruck und Wirkungsmittel der Frömmigkeit vorkommt, so auszeichnet, daß jeder sich zur günstigsten Stimmung aufgefordert fühlen muß. Was sich dem ohnerachtet zunächst darbietet, ist dieses. Da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung eingesetzt ist und von den Dienern des Wortes öffentlich dargereicht wird, so müssen auch dazu nach kirchlicher Ordnung bestimmte Zeiten gesetzt sein. Diese Ordnung erscheint also als eine Aufforderung, und es läßt sich denken, daß einzelne dieser Aufforderung — sei es nun aus Gewohnheit oder um des Urteils anderer willen — Gehör geben, ohne daß durch das Bewußtsein ihres unvollkommnen geistigen Zustandes eine Sehnsucht nach diesem Genuß in ihnen erregt worden. Ein solcher Genuß ist in seinem Ursprung ein unwürdiger, weil er mit der Absicht der Einsetzung in keinem Zusammenhang steht, indem ohne ein lebendiges Bewußtsein von dem persönlichen Verhältnis zu Christo auch keine wirksame Erinnerung an ihn, so wie er hier dargestellt wird, möglich ist. Und dieses wird immer fehlen, mögen wir uns nun den Zustand als eine dumpfe Gedankenlosigkeit vorstellen, welche durch die Handlung selbst nicht überwunden wird, oder als ein fortwährendes Bewußtsein fremdartiger Motive, welches kaum anders als zugleich mit einem wenn auch nur vorübergehenden Unglauben an die Kraft und Würde des Sakramentes stattfinden kann.

2. Sollen wir nun aber unter dem Gericht, das als die Folge jener Unwürdigkeit bezeichnet wird, die Einführung in die ewige Verdammnis verstehen, so erscheint es unmöglich, zwischen beiden einen Zusammenhang aufzustellen. Ja es

scheint, als dürfe man — wenn der unwürdige Genuß doch möglich ist und solche Gefahr aus demselben entsteht, auf der anderen Seite aber der heilbringende geistige Genuß des Fleisches und Blutes Christi auch außerhalb des Sakramentes stattfindet — den Wunsch hegen, das Sakrament möge lieber nicht eingesetzt und wir an jenen außersakramentlichen Genuß allein gewiesen sein. Setzen wir indes die Vorstellung der ewigen Verdammnis vorläufig beiseite und bleiben bei der Unwürdigkeit stehen, so ist doch sowohl die Gedankenlosigkeit, durch welche ein so reichhaltiger Moment in eine bedeutungslose äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter diese heilige Handlung versteckt, eine Herabwürdigung, welche sehr dazu geeignet ist, einen Zustand der Unempfänglichkeit und Verstockung herbeizuführen, den wir alle Ursache haben, als ein Element der Verdammnis anzusehen. Und hierdurch rechtfertigt sich der Ausdruck unseres Satzes vollkommen. Das Abendmahl erscheint nämlich als ein Scheidungsmittel, indem der angemessene und würdige Genuß die Lebensgemeinschaft mit Christo befördert, der unwürdige aber dieses kräftigste Mittel zur Befestigung derselben immer unwirksamer macht, und also die Gewalt aller Hemmungen immer vermehrt. Bedenken wir nun, wie unüberwindlich schon die Gedankenlosigkeit werden muß und noch mehr wie schamlos die Unwahrheit, wenn beide das Heilige überwunden haben, und wie wenig Haltung der Glaube an den Erlöser behalten kann, wenn seine Institutionen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden, so werden wir die schauerliche Scheu begreiflich finden, mit welcher sich die asketische Sprache der alten Kirche über diesen Gegenstand ausdrückt. Nur ist um so nötiger, daß die öffentliche Lehre sich aller nicht aus der Sache fließenden entmutigenden Bestimmungen enthalte.

3. Es lohnt aber von hier aus noch einmal auf den Unterschied zwischen der lutherischen und der calvinischen Vorstellung vom Abendmahl zurückzusehen, um uns zu überzeugen, wie wenig er dazu geeignet ist, eine Trennung der Kirchengemeinschaft zu begründen. Indem es nämlich keiner von beiden gelingt, das dritte, was sie annehmen und was wir durch den Ausdruck sakramentlichen Genuß bezeichnen, zu einiger Anschaulichkeit zu bringen, so ermittelt doch zuletzt die Beziehung auf unseren Satz den eigentlichen Wert des Unterschiedes zwischen beiden. Denn dieses steht fest in der lutherischen Darstellung, daß, weil der sakramentliche Genuß des Leibes und Blutes an den des Brotes und Weines gebunden ist, er auch den würdig und unwürdig genießenden gemeinsam ist, nur daß er den einen zum Gericht gereicht, den anderen aber zum geistigen Genuß und vermittelst dessen zur Seligkeit. Die calvinische Theorie aber, welche den sakramentlichen Genuß an den geistigen bildet, kann dem gegenüber nur behaupten, daß die Unwürdigen jenes sakramentlichen Genusses gar nicht teilhaftig werden. Ist nur dieses das einzige Klare, was darüber ausgesprochen werden kann, so muß der Unterschied ganz in das Dunkle zurücktreten, wenn der unwürdige Genuß aus der Praxis verschwindet. Diese Differenz in der Lehre würde also auf jeden Fall von selbst verschwinden, wenn beide Kirchengemeinschaften sich der Vollkommenheit nahen, und kann also das abgesonderte Bestehen derselben nicht hinreichend begründen; denn der unwürdige Genuß zeugt immer von einer Unvollkommenheit der Kirche. Stimmt die Handlung derer, die zum Sakrament hinzutreten, mit dem Gemeingefühl des Ganzen zusammen; hat sich die das Sakrament darreichende Kirche zum vollkommnen Mitgefühl des Ganzen mit dem Zustande jedes einzelnen entwickelt, so wird keiner auf un-

würdige Weise des Sakramentes begehren, und die Gemeine wird es keinem zum unwürdigen Genuß darreichen. Schreitet nun doch die Kirche wirklich zum Besseren fort, so müssen die Fälle immer seltener werden und allmählich verschwinden, welche allein den Unterschied beider Theorieen ins Bewußtsein rufen können.

Anhang zu den letzten beiden Lehrstücken.

Von dem Namen Sakrament.

§ 143. Die evangelische Kirche gebraucht den Namen Sakrament nur für diese beiden von Christo selbst eingesetzten und seine hohepriesterliche Thätigkeit repräsentierenden Institutionen Taufe und Abendmahl.

1. Es ist natürlich, daß eine aus einem ganz fremden Gebiet herübergenommene Benennung auf dem unsrigen keine bestimmte Umgrenzung hat. Daher ist nur sehr allmählich die römische Kirche zu ihren sieben Sakramenten gelangt, und erst allmählich sind wir bei diesen zweien stehen geblieben. Kann man nun die Grundelemente der Bedeutung dieses Wortes nicht ohne große Besorgnis mit aufnehmen, weil der Ausdruck, wiewohl das neutestamentische Bild eines Streiters Christi dabei zum Grunde liegt, doch aus diesem gerade ein Moment von sehr schwankender Anwendung herausgerissen hat, so darf man wohl noch unbedingter, als Zwingli*) gethan, den Wunsch hegen, daß diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinweg-

*) De vera et falsa rel., p. 194.

schaffen können. Dies könnte geschehen vermittelst einer Annäherung an die morgenländische Kirche, der diese Benennung fremd geblieben ist, und die dafür den Ausdruck Geheimnisse hat, ist aber gewiß erst einer späteren Zeit aufbehalten. Allein da auch ein Wunsch nur insofern vernünftig ist, als er irgendetwas zu seiner Erfüllung beiträgt, so wird die Veränderung hier dadurch eingeleitet, daß wir Taufe und Abendmahl für sich und ohne bestimmte Beziehung auf diesen Namen behandelt haben, wiewohl er als bekannt bisweilen der Bequemlichkeit wegen gebraucht worden ist. Denn durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschickt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlich dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christentum Wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigentümlichen Wert vorzüglich dadurch, daß sich dieser Begriff in ihnen realisiert. Dieses Vorurteil findet in der hier eingeschlagenen Behandlung wenigstens keinen Vorschub, da auch die nähere Beziehung, in welche wir Taufe und Abendmahl unter sich gestellt haben, ganz unabhängig gehalten ist von diesem hergebrachten Namen, und lediglich — ebenso wie die je zweier anderen Lehrstücke dieses Hauptstückes — auf das gemeinsame Verhältnis zu einer von den wesentlichen Berufsthätigkeiten Christi gegründet, so daß es ganz zufällig erscheint, daß dieses mittlere Paar unserer sechs Lehrstücke einen gemeinsamen Namen führt, die anderen aber nicht.

2. Jedenfalls wäre es ein unfruchtbares Verfahren, den Namen etymologisch zu prüfen und danach bestimmen zu wollen, was darunter subsumiert werden könne und was nicht. So ist auch der Streit mit der römischen Kirche ganz leer, wenn es sich bloß um die Erklärung dieses Wortes handelt, ob die unsrige die richtige sei oder die ihrige, nach welcher

noch fünf andere Institutionen diesen Namen führen können. Sondern er hat nur einen Sinn, wenn die Gegner dadurch n irgendeiner wesentlichen Beziehung jene anderen Handlungen diesen beiden gleichsetzen wollen. Da nun im Gegenteil die Ungleichartigkeit jener Handlungen und Verhältnisse einleuchtend ist, welche die römische Kirche unter diesem Namen faßt, und die Zusammengehörigkeit der beiden, welchen unsere Kirche diesen Namen ausschließend beilegt, anderweitig nachgewiesen, so bleibt uns, wenn der Name noch ferner gebraucht werden soll, nichts übrig, als ihn rein willkürlich und ohne alle andere Rücksicht auf seinen ursprünglichen Sinn zu einer gemeinschaftlichen Bezeichnung dieser beiden Institutionen zu stempeln. Der Gebrauch der evangelischen Kirche war anfänglich auch nicht fest; nicht nur wurde die Absolution als drittes aufgestellt, sondern Melanchthon schlug auch vor*), noch die Ordination mit zu den Sakramenten zu zählen; allein jenes hat keinen Bestand behalten, und dieses hat keinen Beifall gefunden. Wir finden es allgemein richtiger, und unsere Abendmahlsfeier hat sich ganz danach gestaltet, die Absolution als einen Bestandteil derselben anzusehen, wogegen sie ihre sakramentliche Selbständigkeit verloren hat; und es war ebenso richtig die Firmelung, nachdem sie auf eine bestimmte Bedeutung zurückgeführt war, zur Taufe zu rechnen. Die Taufe war aber zugleich die Weihe zu dem wahren allen Christen gemeinsamen Priestertum; wogegen der Dienst des Wortes in jenem engeren amtlichen Sinn nicht allen Christen gemeinsam ist, und also auch die Einsetzung dazu nicht jener gleichgestellt werden kann. Die Ehe ist nur hierher gekommen, weil die Schrift den Ausdruck Geheimnis von ihr gebraucht, für welchen eben der

*) Loc. th. de num. sacram.

Ausdruck Sakrament eingetreten ist; aber sie hat nicht nur als ein permanenter Zustand mit unseren beiden Handlungen keine Ähnlichkeit, so daß analogisch nur die Einweihung zur Ehe ein Sakrament heißen könnte, nicht die Ehe selbst, sondern sie gehört auch nicht hierher, weil sie als ein göttliches Sitteninstitut schon von Anfang an ohne Bezug auf die Sendung Christi bestand. Was man endlich auch der letzten Ölung als einem Gebrauch des apostolischen Zeitalters für Kraft beilegen wollte, sie würde sich immer nur auf die Wirksamkeit des Gebetes der Kirche im Namen Jesu gründen, wie auch die Einsegnung der Ehe nur als ein solches Gebet gelten könnte. Bestimmt genug fallen also die übrigen Gebräuche von unseren beiden Sakramenten ab; aber das gemeinsame von diesen, mit welchem Namen man sie auch gemeinschaftlich bezeichne, wird immer darin bestehen, daß sie fortgesetzte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns um derentwillen allein Gott die einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt.

3. Nicht ganz zu übergehen ist hier auch der Zusammenhang zwischen unseren beiden Sakramenten und zwei alttestamentischen Einrichtungen, nämlich der Beschneidung und dem Passahfest; ein Zusammenhang, der bald mehr, bald weniger hervorgehoben, oft aber auch ganz falsch vorgestellt wird. Ganz falsch nämlich ist die Vorstellung, als ob Beschneidung und Passahfest auch in irgendeiner besonderen Beziehung mit einander gestanden hätten, wie Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung als ein abrahamitisches Institut hatte auf keine Weise ein anderes Verhältnis zum Passahfest als zu anderen mosaischen Institutionen. Und

abgesehen hiervon sagt man viel zu viel, wenn man behauptet, die Taufe sei an die Stelle der Beschneidung getreten und das Abendmahl an die Stelle des Passahfestes. Denn die Taufe ist ganz unabhängig von der Beschneidung eingesetzt, und die Beschneidung hat auch nicht durch die Taufe aufgehört, sondern durch das Übergewicht der Heidenchristen über die Judenchristen und durch die Vermischung beider. Und das Abendmahl hat sich zwar an die Passahfeier angeschlossen, aber es ist von derselben sogleich gelöst worden, und das Passah ist von den jüdischen Christen noch mitgefeiert worden ohne alle Beziehung auf das Abendmahl. Doch ist nicht unmöglich, daß gerade eine genauere Beachtung des ursprünglichen Stiftungsverhältnisses erst auf ein genaueres Verständnis der schwierigen Ausdrücke bei der Einsetzung des Abendmahls hinführen könne. Wie denn auch die Vergleichung beider neutestamentischen Institute mit diesen alttestamentischen sehr bestimmt darauf führt, die Verschiedenheit des Alten und des Neuen Bundes recht ins Licht zu setzen.

Fünftes Lehrstück.

Vom Amt der Schlüssel.

§ 144. Wegen ihres Zusammenseins mit der Welt besteht in der Kirche eine gesetzgebende und eine verwaltende Macht, welche ein wesentlicher Ausfluß ist aus dem königlichen Amt Christi.

1. Wenn die Kirche vollkommen in sich abgeschlossen wäre, so daß in allen zu ihr gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, sondern die Seele eines jeden Christen dem ganzen System ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des heiligen Geistes wäre, so würde überall und immer in der Kirche alles nur so erfolgen und zwar von selbst, wie es diesem Geist gemäß ist. Und weil wegen der Selbigkeit dieses Geistes dann alles, was geschähe, auch von selbst zusammenstimmte, so gäbe es keine Differenz zwischen dem allgemeinen Willen und dem der einzelnen, und nirgends wäre Veranlassung zu einem Gesetz, sondern die das Vermögen allgemeine Ideen aufzufassen, auf das kirchliche Gebiet anwendeten, könnten immer nur aussprechen, was von Menschen von selbst gethan würde. Da aber dieses außer in Christo selbst nie der Fall gewesen ist, so werden die Äußerungen und Impulse des Geistes, überall wo ein Widerstand dagegen sich regt, als Gesetz ausgesprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geist beseelten eine Beziehung an auf das Gesetz und auf den Widerstand, und gestaltet sich also zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgendeine äußerliche Weise nach Art der bürgerlichen Gewalt — denn äußeres oder ein inneres, aus dem es hervorgegangen, hat für die Kirche auch nicht den geringsten Wert — sondern nur vermöge des natürlichen Übergewichtes des Gemeingeistes über die Persönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinschaft angehörige als etwas von ihm selbst frei zugestandenes empfindet. Sollte jedoch einer dieses nicht empfinden, oder den Aufforderungen des Gemeingeistes wissentlich mit seiner Persönlichkeit widerstreben, so bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in seinem Leben, und das Übergewicht muß sich erst innerlich wieder herstellen, ehe derjenige, in dem es verletzt worden ist, wieder als ein

wahres Mitglied der Kirche angesehen werden kann. Wie nun eben dieses, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung bewirken, auch die Macht war, die Christus ausübte, und jede Vereinigung mit ihm sich eben dadurch aussprach, daß die von ihm ausgehenden Impulse als Gesetz anerkannt wurden, und seine Urteile über Menschen als vollgültige Zeugnisse davon, was in dem Menschen war, wodurch eben diese neue Gemeinschaft sein Reich wurde: so ruft auch in dieser Beziehung der Geist in der Kirche hervor, was aus der Fülle Christi zu nehmen ist. Oder was dasselbe sagen will, indem Christus der Gemeinschaft der Seinigen seinen Geist eingehaucht, so war damit derselben zugleich diese Macht mitgeteilt, welche unabhängig von jener ursprünglichen regierenden Thätigkeit Christi nicht zu denken ist, ohne welche aber auch die in der Kirche bestehende Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur entweder weit mehr sein müßte oder nur weit weniger sein könnte, als was in dem Begriff eines leitenden Gemeingeistes enthalten ist.

2. Diese Auseinandersetzung scheint aber zuerst gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüssel versteht, indem man gewöhnlich diese geistige Macht auf die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche bezieht, so nämlich, daß ihr zu bestimmen obliege, wer in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden solle oder nicht, und ebenso wer in derselben bleiben dürfe oder ausgestoßen werden müsse, was bisher gar nicht erwähnt ist und nur als Zusatz aus dem obigen müßte gefolgert werden. Es ist aber auch beides leicht zu vereinigen, und nur der hier eingeschlagene Weg mehr geeignet, um unter diesem Begriff, wie es sich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zusammenzufassen. Gehen wir nämlich von jenem Wider-

stand aus, so ist jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem solchen durch das gesetzgebende Ansehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Besitzergreifung des Gemeingeistes, welcher sich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigstens ein noch streitiger Besitz war, auf der Grenze zwischen Welt und Kirche schwankend, und also erweitert sich durch jedes solche Aufheben eines Schwankens mittelst der gesetzgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelst derselben erfolgt auch der erste Eintritt eines einzelnen, denn die Wiedergeburt ist auch die Wirkung von derselben Thätigkeit, welche zuerst den Menschen die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhält als das Gesetz des geistigen Lebens. Das Nämliche gilt aber auch von der dies Gesetz in einzelnen Urteilen und Aussprüchen anwendenden Macht; indem diese Aussprüche die Stelle bestimmen, die jeder zufolge seines Zustandes in der Gemeinschaft einnimmt, und ob ihm viel oder wenig in derselben kann anvertraut werden. — Eine andere Abweichung scheint die zu sein, daß wir oben*) das Amt der Schlüssel beschrieben haben als eine Fortsetzung der königlichen Wirksamkeit Christi, hier aber mehr als einen durch den Geist vermittelten Ausfluß aus derselben. Es besteht aber in dieser Hinsicht nur ein geringer Unterschied unter den in diesem Hauptstück zusammengefaßten Institutionen. Denn die Vermittelung des Geistes tritt bei allen ein, weil sie sonst nicht könnten Handlungen der Kirche sein; und alle sind deshalb auch Ausfluß aus Christo, weil der Geist immer aus Christo schöpft. Fortsetzung der Thätigkeit Christi können wir aber dies weniger nennen, weil diese Verschiedenheit der gesetzgebenden und verwaltenden Thätigkeit sich wesentlich auf eine organisierte Gemeinschaft bezieht,

*) § 127.

Christi eigene Thätigkeit aber dieser voranging. Wenn daher bei ihm dieser Unterschied nicht hervortritt, so kann auch das Amt der Schlüssel in dieser Spaltung nicht im genauesten Sinn die Fortsetzung seiner Thätigkeit genannt werden, wenngleich es nur ohne etwas Fremdes anderwärts heraufzunehmen, die von Christo entworfenen Grundzüge des gemeinsamen Lebens weiter entwickelt.

§ 145. Lehrsatz. Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt.

Conf. Aug. de abus. VII. Sentiunt potestatem clavium esse . . mandatum Dei praedicandi evangelii remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — Ibid. Respondent quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia. — Expos. Simpl. XIV. De clavibus regni Dei . . simpliciter dicimus omnes ministros legitime vocatos . . exercere — usum clavium, cum — populum . . . increpant inque disciplina retinent. — Ibid. XVIII. Atqui debet interim iusta esse inter ministros disciplina. Inquirendum enim diligenter in doctrinam et vitam ministrorum in synodis. — Conf. Basil. XVI, 98. Ipsa pascendi gregis auctoritas, quae proprie clavium potestas est . . cunctis aeque inviolabilis esse, et . . electis tantum et idoneis administrandum committi debet. — Conf. Gall. XXXII sq., p. 122. Credimus expedire, ut . . ecclesiae alicuius praefecti se dispiciant qua ratione totum corpus commode regi possit . . eas tantum leges admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in obedientia debita retinendo subserviunt, qua in re sequendum nobis putamus quod dominus noster . . de excommunicatione statuit quam quidem approbamus et una cum suis appendicibus necessarium esse arbitramur. Rom. 16, 17. Vgl. Conf. Belg. XXXII, 191. — Conf. Tetrapol. XIII, 346. Hi (ministri) claves habent regni coelorum ligandi et solvendi

peccata remittendi et retinendi potestatem, sic tamen ut nihil nisi ministri Christi sint, cuius hoc ius solius et proprium est. — Conf. eccl. Saxon., p. 167. Et ad ministerium haec pertinent . . . exercere iudicia ecclesiae legitimo modo de iis qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in ecclesiis nostris constituta sunt.

1. Der Ausdruck, Amt oder Gewalt der Schlüssel, auch in Verbindung mit den Ausdrücken binden und lösen, kommt in einer Rede Christi vor*), welche sich auf den ersten Teil unseres Satzes bezieht; so wie die Ausdrücke binden und lösen noch in einer andern verwandten**), wo sie sich, nach dem Zusammenhang zu urteilen, wenigstens zugleich auf den andern beziehen, und dieser wieder ist eine dritte***) sehr ähnlich, welche es wohl ausschließlich mit dem letzten zu thun hat. Einiges soll gebunden werden, heißt es, soll bestimmt werden durch Gebot und Verbot; und gelöst wird, was von solcher Bestimmung ausgenommen der Selbstbestimmung jedes einzelnen†) überlassen bleibt, so daß das Gemeingefühl sich gleich verhält gegen den, der es für sich so und gegen den, der es entgegengesetzt hält, so es nur in beiden das gute Gewissen voraussetzen darf. Und hier haben wir die in dem vorigen Satz beschriebene gesetzgebende Thätigkeit der Kirche mit ihrer Beschränkung zugleich. Denn das Gemeingefühl hat nicht eher eine Veranlassung sich bestimmend auszusprechen, als wenn in einigen, wegen unvollkommener Beseelung durch den heiligen Geist nicht zustande

*) Matth. 16, 19.

**) Matth. 18, 18.

***) Joh. 20, 23.

†) Necesse est enim retineri in ecclesiis doctrinam de libertate christiana. Conf. Aug. de abus. VII.

kommen will, was doch das Gemeingefühl als wesentliche Äußerung des Glaubens fordert, oder wenn in einigen noch immer geschieht, was ungerügt der Wirksamkeit des Geistes in andern zum Schaden gereichen würde. Aber ebenso wesentlich ist auch und derselben gesetzgebenden Thätigkeit angehörig, daß gelöset werde, was etwa Anmaßung und geistlicher Hochmut könnte binden wollen. Denn die Einheit der Kirche kann nicht bestehen, wenn einzelne ihre persönliche Handlungsweise oder Denkweise als den Ausdruck des Gemeingeistes wollen geltend machen. Wenn man nun diese Stelle, weil sie der biblische Hauptsitz der Lehre ist, so buchstäblich nehmen wollte, daß Christus diese Macht dem Petrus allein übertragen habe, so müßte man es auch streng dabei lassen, und dann wäre mit dem Tode des Petrus alle gesetzgebende Thätigkeit in der Kirche zu Ende gewesen, sofern sie nämlich auf diesem Auftrage Christi ruhte. Niemand aber wird zweifeln, daß sie doch hätte aufs neue entstehen müssen, weil sonst, wenn alles für alle Zeiten schon in der ersten Generation wäre festgesetzt gewesen, dieses nur hätte geschehen können auf eine den wahren geschichtlichen Charakter zerstörende übernatürliche Weise, dann aber auch keine lebendige und freie Entwickelung weiter hätte stattfinden können. Hieraus geht hervor, daß, wenn dies wörtlich der Sinn jenes Ausspruches Christi wäre, die gesetzgebende Thätigkeit nicht auf ihm allein ruhen könnte. Sie würde aber deshalb nicht aufhören, eine Fortsetzung der Thätigkeit Christi zu sein. Denn sie wäre immer ein Ausfluß aus dem Willen desselben, daß eine Gemeine bestehen soll, als welches ohne eine solche nicht möglich wäre. Petrus selbst aber muß die Worte Christi nicht so verstanden haben, weil er, wo es solche allgemeine Aussprüche galt, sich das Recht dazu nicht allein beilegte, sondern die Fragen vor die Gemeine brachte.

Die das Gesetz durch Urteil anwendende und in der Ausführung vertretende Thätigkeit wird schon in der zweiten angezogenen Schriftstelle letztlich der Gemeine beigelegt, und es versteht sich daher von selbst, daß auch früher die einzelnen im Namen und als Organe der Gemeine wirken sollen, und dies um so mehr, als der Erlöser gewiß nicht einer gereizten Persönlichkeit das Recht hat zugestehen wollen, den Bruder zur Rede zu stellen. Betrachten wir aber einmal den einzelnen als Organ der Gemeine an seinen Bruder, so ist auch alles gegen den einzelnen gesündigt, was gegen das Ganze; und derjenige einzelne ist jedesmal das natürliche Organ des Ganzen, zu dessen sicheren Kunde zuerst die Thatsache kommt. Nehmen wir aber auch die dritte angezogene Stelle dazu, die schon immer hierher gerechnet wird, so kann diese freilich zunächst davon verstanden werden, daß zuerst in der Taufe die Sündenvergebung erteilt wurde, mithin auch dem, dessen Taufe man noch weiter hinaussetzte, die Sünden noch behalten blieben*). Dies wollen wir auch keineswegs ausschließen; und offenbar gehört die von der Wirksamkeit des Geistes zu erwartende richtige Verwaltung der Taufe, oder bei uns jetzt der Firmelung, wesentlich mit zum Amt der Schlüssel. Aber gewiß wird doch der Gehalt jener Stelle hierdurch nicht erschöpft; sondern die Apostel selbst, und die älteste Kirche nach ihnen, haben sie auch auf die schon in die Kirche Aufgenommenen angewendet**), und dann enthält sie zugleich die Verheißung Christi über jedes Urteil, welches aussagt, ob ein einzelner

---

*) Vgl. Matth. 10, 14. 15. Denn von wannen sich die Jünger so entfernten, da kam keine Gemeine zustande, und die Sünden blieben allen behalten.

**) Apg. 8, 20—23. Kor. 5, 4. 5.

sich in derjenigen Gemeinschaft mit Christo befindet, in welcher die Sünde verschwindet. Nun befindet sich in dieser Gemeinschaft jeder Wiedergeborene; und daher sind auch die wirklichen Sünden derselben, welche allein zu einem Urteil der Kirche auffordern können, immer schon vergeben. Nehmen wir aber dazu, daß keiner ganz schon als Organ des Geistes in der Kirche ist, und daß eine Wirksamkeit in der Kirche nur stattfindet mit solchen Kräften, welche schon Organe des Geistes d. h. Gaben geworden sind, da aber, wo noch ein Widerstreben gegen die Beseelung des Geistes ist, auch notwendig Sünde sein muß, so zeigt sich, wie wesentlich zu dieser Verheißung des Erlösers auch gehört das richtige Urteil der Kirche darüber, wie viel oder wenig und was dem einzelnen anvertraut werden kann in der Kirche, und in welchem Grade einer von Einwirkungen auf die Kirche und von Mitwirkungen in derselben zurückgehalten werden muß, damit sein Zustand möglichst wenig Störungen hervorbringe. Und so finden wir auch alles, was zum zweiten Teil unseres Satzes gehört, in den Aussprüchen Christi begründet.

2. Nehmen wir nun die obigen symbolischen Stellen zusammen, so finden wir darin dieselben Hauptteile, die das Amt der Schlüssel konstituieren, wenn auch nicht überall ganz bestimmt ausgedrückt und gleich deutlich geschieden, und es möchte nur noch folgendes zu bemerken sein. Zuerst finden wir häufig den Dienst des Wortes mit zu dem Amt der Schlüssel gerechnet; dies versteht sich von selbst von der Darreichung der Sakramente, welche so genau mit der Sündenvergebung zusammenhängt, und vom Abendmahl muß dasselbe gelten, was wir von der Taufe zugegeben, daß die richtige Verwaltung derselben mit zum Amt der Schlüssel gehört. Von der Predigt hingegen an und für sich betrachtet, wäre dies nur ein Mißverständnis; wohl

aber gehört zum Amt der Schlüssel als eine besondere Anwendung des oben allgemein Aufgestellten die richtige Bestimmung darüber, wer zu diesem Dienst am göttlichen Wort zuzulassen sei, welches unstreitig als einer der wichtigsten Teile des Amts der Schlüssel anzusehen ist. Und man kann es unter dieser Voraussetzung nur natürlich finden, daß die Kirche mit diesem Dienst fast überall auch die Spendung beider Sakramente verbunden hat. Zweitens. Viele von diesen Stellen für sich betrachtet, scheinen dahin zu deuten, als ob das ganze Amt der Schlüssel bei der Gesamtheit der Diener des Wortes wäre. Wenn es sich so verhielte, mithin — da die Prüfung und Bevollmächtigung der Diener am Wort ein wesentlicher Teil dieses Ganzen ist — die Gesamtheit der Lehrer in der Kirche sich immerfort selbst erzeugte, und so ausschließend mit der Gewalt der Schlüssel betraut wäre, so bekäme der Gegensatz zwischen dem Klerus in diesem engeren Sinn und den Laien eine so scharfe Spannung, daß der Unterschied von der römischen Kirche ganz verschwinden würde. Allein dies kann die Meinung nicht sein, da Christus selbst einen Teil dieses Geschäftes der Gemeine beilegt, und auch von Anfang an bei den wichtigsten Geschäften der verwaltenden Thätigkeit die Gemeine zugezogen wurde*); und so setzt auch die Stelle, welche den Geistlichen allein aufgiebt, das Urteil der Gemeine zu vollziehen, doch voraus, daß die Gemeine das Urteil fällt. Was aber die gesetzgebende Thätigkeit anlangt, so kann sie freilich nicht eher vorkommen, bis sich ein bedeutender Gegensatz in der Kirche entwickelt hat, allein dies ist nicht derselbe. Denn denjenigen, welchen die Predigt anvertraut ist, liegt vorzüglich ob, sich zu immer vollkommnern Dolmetschern des

*) Apg. 1, 15—23; 6, 2—6.

göttlichen Wortes in der Schrift auszubilden; allein es ist ganz etwas anderes, die Aussprüche Christi und der Apostel richtig verstehen, und sie zu mehr oder minder allgemeinen Bestimmungen in einer doch sehr verschiedenen Gestaltung des Lebens zweckmäßig anwenden; und eine ganz andere Art wie auf der Kanzel die Schrift angewendet wird, und wie Regeln für das Leben in der Gemeine unter bestimmten Verhältnissen aus einem Geist der Schriftmäßigkeit sich entwickeln, ohne daß sie häufig ein Schriftwort für sich haben können. Daher denn der Gegensatz zwischen dem, der die fromme Bedeutung der Lebensverhältnisse und Aufgaben schnell und sicher genug auffaßt, um das Gesetz darüber auszusprechen, und dem, der es als Gesetz aufnimmt, weil er seine wahre innere Stimme darin erkennt, ein ganz anderer ist, als der zwischen dem Geistlichen und seinem Zuhörer. Daher ist es am geratensten, in der öffentlichen Lehre auch den Schein davon zu vermeiden, als ob kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung den Geistlichen vorzüglich zustehen solle. Daher dürfen jene Stellen nicht übersehen werden, welche die Beratungen über die Regierung des Ganzen sämtlichen Vorstehern der Gemeinden zuteilen, und welche*) zu diesen nicht nur Älteste, sondern auch Diakonen rechnen, ohnerachtet sie an dem Lehramt keinen Teil nahmen. Und so geht denn beides, gesetzgebende und verwaltende Thätigkeit, letztlich von der Gemeine aus. Drittens. Wenn aber dieses sich auch aus unsern symbolischen Stellen entnehmen läßt, so wird doch aus ihnen der Umfang der Art, wie dieses ganze Amt bei der Gemeine ist, und wie sie es ausübt, nicht deutlich. Sie übt es nämlich nicht nur mittelbar, indem sie die Ämter ordnet und verteilt, denen

*) S. zu § 134.

Gesetzgebung und Urteil förmlich übertragen ist, — denn wie sollten diese auch dazu kommen, eine solche Fertigkeit und Tüchtigkeit zu haben, wenn sie sie nicht vorher schon geübt hätten, — sondern auf ursprüngliche und formlose Weise übt jeder einzelne durch sein Urteil über das, was in der Gemeine geschieht und durch Lob und Tadel selbst das Strafamt aus. Und nicht nur dies, sondern auch die gesetzgebende Thätigkeit übt jeder durch alles, was dazu beitragen kann, die öffentliche Meinung zu bilden, welche immer der lebendige Quell der ausgesprochenen Akte der Gesetzgebung sein muß, die dann genau genommen nichts anders sind, als die bestimmte Weise, die öffentliche Meinung in kirchlichen Dingen zum Anerkenntnis zu bringen. Denn wird auf diesem Gebiet etwas versucht, was kein reiner Ausdruck ist von der Art, wie an Ort und Stelle die menschliche Natur in der Vereinigung mit dem göttlichen Geist sich und das ihrige wirklich strebt zu gestalten, so schlägt auch der Versuch fehl, und das Gesetz, welches sich keine Anerkennung zu verschaffen weiß, offenbart nur einen unvollkommenen Zustand der Kirche. Sie trübt sich unvermeidlich, und nur durch den Streit kann die Übereinstimmung, die dann aber auch bewußter ist, und also mit ihr ein klarerer Zustand des Ganzen zurückkehren. Viertens. Was aber hieraus unmittelbar folgt, findet sich nicht so deutlich irgendwo ausgedrückt, daß wir uns überheben könnten, es aufzustellen, wiewohl es uns gewissermaßen zu den ersten Erklärungen über unser Unternehmen zurückführt, nämlich, daß alle Akte der Gesetzgebung in der Gemeine auch immer der Erneuerung unterworfen bleiben. Denn wie es für alles einzelne, was jetzt gilt, eine Zeit gab, wo es noch nicht konnte als Gesetz aufgestellt werden, weil es nicht wäre anerkannt worden, so kann auch eine

Zeit kommen, wo es nicht mehr anerkannt wird; und wenn es dann doch noch als geltend stehen bleiben will, so entsteht ein falscher Schein, der nicht ohne Nachteil bleibt. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß alles, was öffentlich als Regel des Glaubens oder des Lebens aufgestellt wird, gleich wandelbar sei; sondern nur, daß nichts als unwandelbar dürfe gestellt werden, indem wir vertrauen dürfen, daß einiges sich immer wieder wird geltend machen. Wenn endlich auf der Seite der verwaltenden Thätigkeit auch das Recht, den Kirchenbann zu verhängen, mit aufgestellt wird, so ist dies mit großer Beschränkung zu verstehen. Führen wir diesen Zweig des Amtes der Schlüssel auf die ungeteilt regierende Thätigkeit Christi zurück, so finden wir freilich dem gegenüber, daß Christus Apostel wählte und Jünger berief und beiden Geschäfte auftrug, auch dieses, daß er das Wehe ausrief über die Schriftgelehrten und Pharisäer, und über die Orte, die ihn nicht aufgenommen hatten. Allein dies waren solche, die noch nicht in seine Gemeinschaft aufgenommen waren, von denen er sich nur zurückzuziehen brauchte, und nicht sie verstoßen mußte; das verlorene Kind hingegen hat er nicht selbst ausgestoßen. So kann es auch bei uns einen vollkommenen Kirchenbann, durch welchen alle Gemeinschaft aufgehoben würde, nicht geben; sondern jeder Zustand, der ein von aller Teilnahme an dem Leben in der Kirche ausschließendes Urteil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angesehen werden, und kein Urteil darf die Einwirkungen der Kirche auf den einzelnen, der einmal in dieselbe aufgenommen worden ist, aufheben wollen.

Sechstes Lehrstück.

Vom Gebet im Namen Jesu.

§ 146. Das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem, was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet.

1. Von der Art, wie die Kirche sich geschichtlich bildet und fortpflanzt, ist unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles Weltlichen sowohl des Innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt Gehöriges an sich hat — als des Äußerlichen bald stärkere bald schwächere Hemmungen in ihr entstehen und Schwankungen. Dasselbe gilt auch inbezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in sich aufzunehmen, indem sie auch in dieser zu keiner gleichmäßigen und leicht zu übersehenden Fortschreitung gelangt. Das gemeinsame Bewußtsein hiervon ist also das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den Zweck der Sendung Christi vollständig zu erreichen, in der Kirche beständig lebt, so wird, an diesen Antrieb gehalten, jenes Bewußtsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes ausgeprägt, welches, da es nichts ist als die richtige Selbsterkenntnis der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöser bezogen, in dem Maß als es rein ist, notwendig als eine Wirkung des göttlichen Geistes muß angesehen werden. Indem nun das Bewußtsein der Kirche auf diese Weise zwischen der Gegenwart und Zukunft schwebt, so verbindet es sich mit dem Gottesbewußtsein auf eine zwiefache Weise. Inbezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg

nicht alleiniges Werk ihrer Selbstthätigkeit ist, sondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebnis früherer Bestrebungen ist, je nachdem der Gehaltsdurchschnitt menschlicher Momente überschritten ist oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentschieden schwebt, wird es Gebet, das heißt innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein. — Bedächten wir freilich das immer und trügen das in klarem Bewußtsein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Teilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so daß wir in dieser Hinsicht unserer Sache vollkommen sicher sind, so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbstthätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten. Und da auch das, was abgeschlossen scheint, doch nur Durchgangspunkte sind, so daß, was mit Ergebung aufgenommen worden ist, sich später als ein Gegenstand der Dankbarkeit kenntlich macht und umgekehrt, so sollten auch Ergebung und Dankbarkeit verschwinden, indem die Kirche alle Durchgangspunkte hinter sich lassend, und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs festhaltend, in der Freude an Gott zur vollkommenen Ruhe gelangt. Allein das denkende Subjekt vermag dem nicht zu wehren, daß es sich nicht — der Entwickelung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das Mögliche in mancherlei Bildern ausmalen, und deren Wert für die eigenen Bestrebungen vergleichend, sich an diejenigen mit Vorliebe hängen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartet; und so lange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbewußtsein verbinden, und also Gebet werden. Und da dieses in uns immer fortgeht,

so haben wir auch keine Ursache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen*), als einen hyperbolischen Ausdruck zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des Heilsamen aber Ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein, welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

2. Wenn nun eben jene Vorschrift des Apostels mehr scheint den einzelnen gegeben zu sein, und so auch dieses Spiel der Gedanken mit den noch unbestimmten Ereignissen nur in den einzelnen als solchen stattfindet; bei diesen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, sondern, wenn dies nicht immer gleichmäßig geschieht, der Unterschied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenstandes beruht, so scheint durch das Bisherige unser Satz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geschehen, wenn wir auf das Verhältnis der Kirche zu dem einzelnen in dieser Beziehung achten. Der einzelne nämlich hat hierbei zunächst seine eigene Heiligung und dann die ihm mit den ihm schon verliehenen Gaben obliegende Wirksamkeit in der Gesamtheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, dessen Teile nicht durch jeden Akt gleichmäßig gefördert werden; und jedem muß sich sehr bald die Erfahrung aufdringen, daß, während er sich mit seinen Vorsätzen und Hoffnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hiervon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er selbst seinem Vorgefühl über das, was ihm persönlich für den Moment das Heilsamste ist, nicht vertrauen. Und ebenso wenig kann auch der einzelne von

*) 1 Thess. 5, 17.

seinem Standpunkt aus über das, was der Gesamtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilsam ist, ein sicheres Urteil gewinnen. Ungleich werden die einzelnen hierin allerdings sein, und nur diejenigen werden mit Recht einen bestimmten größeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet sein, welche eben dieses schon zu einer besonderen der prophetischen analogen Gabe in sich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieses dem Gemeinbewußtsein angehörige Vorgefühl sicherer sein zu den Zeiten, da der einzelne noch ein größerer Teil des Ganzen war*), und dieses ihm vollständig zur Wahrnehmung kam. So daß es von Christo an, in welchem wir auch dieses als ein menschliches betrachtet in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als annähernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber sich außerdem noch um so mehr verringert, je mehr sich in jene Vorbildung inbezug auf die Zukunft das Persönliche einmischt. Dasselbe aber, was vom einzelnen gilt, wird auch von jeder, sei es mehr freien oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung mehrerer gelten, nach dem Maß wie sie kleinere oder größere Teile des Ganzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennütziger Liebe zugewendet sind oder nicht. So daß wir nach dieser Forschreitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden sagen müssen, daß es, wie in demselben persönliches Bewußtsein und Gesamtbewußtsein nicht verschieden, sondern vollkommen eins ist, auch das genaueste Ebenbild Christi darstellt, und also in demselben, wo es sich als Einheit manifestiert, auch das sicherste Vorgefühl zu finden sein werde. Auf der anderen Seite ist aber zugleich die Kirche der gemeinsame Ort für alle jene unvollkommenen und mit ihren verschiedenen Un-

*) Vgl. Apg. 16, 6. 10.

vollkommenheiten auch so oft gegen einander gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei liegt ihr nun ob, zuerst sich selbst mit dem vollkommenen Abbild Christi, wie sie es in ihrem zeitlichen Bewußtsein noch nicht ist, vergleichend, dieses zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer Glieder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche die zum richtigen Auffinden und Einleiten dessen, was für die Mehrung und Besserung des Reiches Gottes nötig ist, ausgebildetsten Organe des göttlichen Geistes sind; und dieses ist das eine schlechthin richtige zum Gebet werdende Vorgefühl der Kirche, in welchem daher auch alle einzelnen mit dem Ganzen zusammenstimmen. Demnächst aber hat sie auch die Pflicht, das unsichere von dem unvollkommenen Gesamtheitsbewußtsein der einzelnen ausgehende Vorgefühl zuerst, sofern eines dem andern widersprechen könnte, auszugleichen, dann aber auch das Bewußtsein der Unsicherheit durch die Verwandlung in Gebet zur Befriedigung zu bringen. Beides geschieht schon durch die Vereinigung der einzelnen zum gemeinsamen Gebet, indem ein jeder schon durch die Gestalt des gemeinsamen religiösen Lebensaktes von dem mehr in der Persönlichkeit gegründeten zu dem, was in allen dasselbige sein kann, und durch den Inhalt des jedesmaligen Aktes zu dem, was in demselben alle gleichmäßig ergriffen hat, hingewiesen wird. Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Voraussetzung der Differenz der persönlichen Vorgefühle und Wünsche jeder sich für die andern zu dem Gebet vereinige, daß sie durch die Thatsachen der göttlichen Weltregierung, sei es nun unter der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur Annäherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten gebracht werden. Und hierauf lassen sich alle Gebete der Kirche zurückführen.

§ 147. Lehrsatz. Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung Christi, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches.

Expos. Simpl. XXIII, 80. Oratio fidelium omnis per solum Christi interventum soli deo fundatur ex fide et caritate. — Conf. Belg. XXVI, 187. Proinde secundum mandatum Christi patrem coelestem per unicum mediatorem nostrum invocamus . . . certo persuasi nos ea omnia impetraturos, quae a patre in nomine ipsius petierimus. — Catech. Heidelb. CXVII, 573 . . . huic firmo fundamento innitamur, nos a deo, quamquam indignos propter Christum tamen certo exaudiri.

1. Mag man nun bei dem Ausdruck „in Jesu Namen beten" *) mehr daran denken, in seinen Angelegenheiten beten oder mehr daran, aus seinem Sinn und Geist beten, so ist doch beides auf keine Weise von einander zu trennen. Denn könnten wir das geistige Wohl der Menschen anders als in seinem Sinne fördern wollen, so müßten wir es auch anders als er gedacht haben; und dann wäre auch nicht seine Angelegenheit, was Gott in solchem Gebet vorgetragen würde. Insofern ist also allerdings jedes Gebet schon ein Gebet im Namen Jesu, in welchem — was es auch sei — in seiner Beziehung auf das Reich Gottes erbeten wird. Je mehr aber das Gebet ein bestimmtes ist, um desto notwendiger ist auch, daß sein Gegenstand gedacht sei in Übereinstimmung mit der Ordnung, nach welcher Christus seine Kirche regiert, damit der Betende als solcher für einen wahren und annehmlichen Bevollmächtigten Christi gelten könne. Daraus folgt schon, daß nur ein solches Gebet ein wahres Gebet im Namen Jesu sein könne, welchem das ganze Selbst-

*) Joh. 16, 25. 26.

bewußtsein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei dessen Inhalt ihr Gesamtzustand berücksichtigt ist. Dieses ist dann gewiß ein Teil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, und daß solches erhört wird, ist nicht zu bezweifeln. Denn ist das Bedürfnis richtig aufgenommen, und das leitende Vorgefühl das Ergebnis aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntnis Christi von seinem geistigen Leibe ist, und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtsein hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten Christi betreffend und von dem aufrichtigen Bestreben, in seinem Geist zu handeln, ausgehend, sieht doch seiner Erfüllung nur in dem Maß entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zusammenstimmt, ja es darf dieselbe nur in diesem Maß in Anspruch nehmen. Ein solches kann daher seine Zuversicht nur dadurch erwerben, daß es sich jenem unterwirft, und daß es nur unter dieser Bedingung erhört sein will. Auch von diesem bedingten Gebet, wie es am besten genannt würde, enthalten mehrere heilige Schriften ein Beispiel Christi*), welches, weil es nur Zeit und Stunde betrifft, mit dem, was wir oben von der vollkommenen Richtigkeit seines Vorgefühls behauptet haben, nicht streitet; woran wir also sehen können, wie auch ein solches ohne Sünde sein kann, indem es nämlich als Korrektiv der Unsicherheit die Ergebung schon in sich trägt, also nur erhört sein will, insofern das Gebetene auch Bestandteil eines

*) Matth. 26, 42 ff.

normalen Gebetes sein könnte. Auf diese Weise vereinigen sich mit dem unsrigen sehr leicht auch die gewöhnlichen, vorzüglich das bedingte Gebet berücksichtigenden Erklärungen, daß nämlich im Namen Christi bete, wer nur wolle um Christi willen erhört sein, oder sofern das Gebetene inbezug auf den göttlichen Ratschluß in Christo Gottes Wille sei.

2. Hiergegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß, wenn diese Erklärung die Sache wirklich erschöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuschung sei. Die Einwendung setzt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Ratschluß durch dasselbe gebeugt werde. Dies streitet gegen unsere erste Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältnis der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer solchen Annahme ausgeht, können wir, wiewohl immer einige ebenso gottergebene als gläubige Christen sich zu derselben bekennen, nur für einen Übergang in das Magische erklären. Man geht dabei allerdings auf Verheißungen Christi *) zurück, allein teils werden sie selbst nicht richtig verstanden, teils werden die Bedingungen, an welche doch die Verheißung gebunden ist, nicht in ihrem ganzen Umfang in Anschlag gebracht. Denn wie soll einer doch dazu kommen, an dem, was man nach dem gewöhnlichen Ausdruck doch nur ein künftiges Zufälliges nennen kann, nicht zu zweifeln, wenn er es nicht in anderer Beziehung für notwendig hält? und was kann der Christ als solcher für notwendig halten, als nur ohne welches ein Wiedergeborener nicht könnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne welches das Reich

---

*) Matth. 17, 20; 21, 21. 22.

Christi nicht könnte Bestand und Fortgang haben? Das ist aber nur das unbedingte Gebet, auf welches wir auf diese Weise zurückgeführt werden. Wenn aber Christus den Glauben zur Bedingung macht, daß das Gebet erhört werde, so versteht er darunter gar nicht einen abgesonderten Glauben an die Erhörung selbst, sondern den Glauben an ihn in dem ganzen und vollen Sinne des Wortes, mithin auch den Glauben an die Unvergänglichkeit und den alles andere sich unterordnenden Wert des von ihm gestifteten Reiches Gottes; und in diesem Glauben ist alles hier schon Auseinandergesetzte mit befaßt. Wenn wir daher auch jede magische Vorstellung von der Gebetserhörung abweisen, so thun wir doch den Verheißungen Christi keinen Eintrag. Denn so wenig wir zugeben, das warum erhörlich gebetet worden, geschehe deswegen auch gegen den ursprünglichen göttlichen Willen, weil darum gebeten worden, ebenso wenig behaupten wir, daß es würde geschehen sein, auch wenn nicht wäre gebetet worden. Sondern es giebt einen Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes. Denn in diesem sind beide nur eines, das Gebet als das aus der Gesamtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl, und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Äußerung der regierenden Thätigkeit Christi. So angesehen wäre die Erfüllung nicht gekommen, wenn das Gebet nicht gewesen wäre; dann wäre nämlich auch in der Entwickelung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht dagewesen, auf welchen jener folgen muß. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier isoliert betrachtet werden könnte als eine Ursache für sich, sondern weil das richtige Gebet keinen anderen

Gegenstand haben kann, als was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre sie gekommen des göttlichen Beschlusses wegen, auch wenn sie nicht wäre gebetet worden, als ob es einen göttlichen Beschluß über einzelnes gäbe, abgesondert von seinem natürlichen Zusammenhang, sondern, weil der Zustand, aus welchem das Gebet entsteht, mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirksame Art eintreten konnte. — Diese Darstellung der Sache wendet nun auch einen anderen Einwurf gegen die Lehre von der Gebetserhörung ab, daß sie nämlich geeignet sei, die Thätigkeit der Gläubigen zu lähmen, welches vollständig ausgesprochen soviel heißt, daß, wenn man an Erhörung des Gebetes glaubt, man das „bete, und arbeite" trennen, und das Gebet ganz an die Stelle der Arbeit müsse setzen können. Dieser Formel, „bete, so brauchst du nicht zu arbeiten", steht — wenn die Erhörung des Gebets geleugnet wird — die andere gegenüber, „arbeite und laß dir keine Zeit zum Beten". Wir aber müssen beide verwerfen, indem nach der obigen Auseinandersetzung das rechte Gebet nur entsteht, während wir in der auf die Erfüllung unseres christlichen Berufs gerichteten Thätigkeit begriffen sind. Wenn solchergestalt jeder wahre Gebetsmoment auf einem Thätigkeitsmoment ruht, so kann das Gebet die Thätigkeit nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben; wogegen das in einem nicht so entstandenen Gebet ausgesprochene Vorgefühl immer nur ein willkürliches sein, mithin gar keine Sicherheit in sich tragen kann, daß es mit der regierenden Thätigkeit Christi zusammenstimme. Ebenso wenig aber kann die Thätigkeit das Gebet aufheben, denn eine solche Thätigkeit könnte nicht auf das Reich Gottes gerichtet sein, weil der Thäter mit dem zufrieden sein will, was er selbst erreichen kann, und eine solche gewährte denn

auch keine Sicherheit, daß sie unter dem Einfluß von der regierenden Thätigkeit Christi steht.

3. Indem wir nun das Gebet immer nur in seiner Richtung auf die Angelegenheiten des Reiches Gottes verstanden haben, sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, daß nur dieses Gebet im Namen Jesu dem Christen natürlich sei. Indes erinnert unser Satz selbst an ein anderes, das wir aus der allgemeinen Erfahrung alle kennen. Wenn wir nun diesem auf der einen Seite keinen Anteil zugestehen können an der Verheißung Christi, so bildet doch das bedingte Gebet im Namen Jesu insofern einen Übergang zu demselben, daß wir es nicht verwerfen dürfen. Denn es ist immer eine Verbindung menschlicher Empfindungen und Regungen mit dem Gottesbewußtsein, in welcher Verbindung sie sich immer leidenschaftloser und geistig reiner ausprägen werden, als ohne dieselbe. Da nun aber dieses Gebet, sei es nun ein Gebet der Pietät und der Selbstliebe, der edleren oder der minder geordneten, kein eigentümlich christliches ist, die Erhörung aber eine besondere Verheißung des Erlösers an die Seinigen, so wird auch dieses Gebet an der Verheißung nur insofern einen Anteil haben, als es dem Gegenstand der Verheißung verwandt ist, das heißt als wir die Gott vorgetragenen Wünsche zugleich als Bedürfnisse der Kirche aufstellen können. Dem stehen nun die Gebete aus Pietät am nächsten. Denn je höher wir einen einzelnen stellen, um desto leichter können wir verleitet werden, zu glauben, es sei ein bestimmter Verlust für das Reich Gottes, wenn er seinem Wirkungskreise entrissen oder in demselben gehemmt würde. Bei näherer Betrachtung aber werden wir uns immer sagen müssen, daß außer Christo kein einzelner im Reiche Gottes unentbehrlich ist. Noch weiter ab aber stehen allerdings alle Wünsche, die sich auf

unser oder auch anderer äußerliches Wohlergehen beziehen; auch täuschen wir uns hierüber schon weniger. Indes so lange wir noch nicht zu der reinen, alle Wünsche ausschließenden Ergebung gekommen sind, so ist es uns auch als Christen natürlich und heilsam, diese Wünsche mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden*). Heilsam aber wird es uns nur, sofern eben durch das Bewußtsein, daß wir diese Wünsche nicht im Namen Jesu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja, wenn dies nicht geschieht, so müßte sich gleichsam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln, und dies wäre dann eines im Namen Jesu. Wie aber jedes solche Gebet nur ein Teil der einzelnen Seelenpflege ist, so bleibt es auch am richtigsten in dem Kreise des einzelnen und häuslichen Lebens, wo es seinen natürlichen Ort hat. Wogegen die öffentlichen gemeinsamen Gebete der Christen immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jesu darstellen sollen, ohne Gegenstände einzumischen, deren Zusammenhang mit der fortschreitenden Entwickelung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn sein, daß es die öffentliche Seelsorge erforderte, gemeinsame, von einem weltlichen Interesse ausgehende Wünsche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Ergebung umzulenken. Hiernach sind alle öffentlichen christlichen Fürbitten einzurichten, wie denn auch die Anweisungen dazu in der Schrift**) nur im Zusammenhang mit der uns hier zum Grunde liegenden Verheißung Christi zu erklären sind.

*) 1 Petri 5, 7; vgl. Matth. 6, 31. 32.

**) 1 Tim. 2, 1—4. Phil. 4, 6.

Zweite Hälfte.

Das Wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt.

§ 148. Dadurch, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.

1. Wenn jeder in der Welt, der von dem Geist des Christentums ergriffen wird, ihm auch gleich so angehörte, daß in ihm kein Moment anders bestimmt würde, als durch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieses Geistes, und nichts in seinem früheren Leben Begründetes mehr vorkäme, so könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbestehen, indem sie sich dem weiteren Eindringen derselben widersetzte, und sie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modifizieren und in sich zurückwerfen; aber die Kirche, wie sie jedesmal bestände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt, und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinschaften. Nun aber ist die Wiedergeburt keine plötzliche Verwandlung, sondern wenn auch schon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menschen geworden ist*), bleibt doch in allem einzelnen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurück;

*) Röm. 7, 17. 20. 1 Joh. 1, 8—10.

mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt Angehöriges*). Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, ebenda ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Teil der Kirche ist also, genauer betrachtet, ein Gemisch von Kirche und Welt; und nur, wenn wir das vom göttlichen Geist in dem Menschen Gewirkte isolieren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun sind diese Wirkungen nicht nur so gewiß vorhanden, als der heilige Geist nur in dieser wirksamen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, sondern sie konstituieren auch ein zusammengehöriges und zusammenwirkendes Ganze; aber sie sind nicht abgesondert darzustellen, sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt Wirksame und es von der Welt Scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit konstituieren die sichtbare Kirche.

2. Gewöhnlich versteht man unter der unsichtbaren Kirche die Gesamtheit der Wiedergeborenen und imstande der Heiligung wirklich Begriffenen, unter der sichtbaren Kirche aber außer diesen auch noch alle diejenigen, welche das Evangelium gehört haben, also berufen sind und sich äußerlich

---

*) Vgl. § 126, 1.

zur Kirche bekennen, oder wie wir es lieber ausdrücken würden, welche den äußeren Kreis der Kirche bilden, indem sie aus der Gesamtheit der Wiedergeborenen vermittelst eines äußerlich begründeten Verhältnisses vorbereitende Gnadenwirkungen empfangen*). Soll nun aber dies äußerlich begründete Verhältnis dieses sein, daß sie die Taufe erhalten haben und sich Christen nennen, so sollte es nach der ursprünglichen Absicht Christi eine solche sichtbare Kirche gar nicht geben, indem nur diejenigen getauft werden sollten, welche Buße gethan hatten und mit der Taufe zugleich die Vergebung der Sünden und die Mitteilung des Geistes zu empfangen reif waren. Auch die Berufenen also sollten so lange außer der Kirche bleiben, bis die Gemeine und sie selbst in der Überzeugung übereinstimmten, daß eine Lebensgemeinschaft zwischen Christo und ihnen bestehe, und in jenem äußeren Kreise sollten nicht Mitglieder der Kirche sein, sondern nur Aspiranten an die Kirche. Wollte man nun sagen, daß diese ursprüngliche Einrichtung nun nicht nur seit der Kindertaufe, sondern noch weit mehr seit der Christianisierung der Völker im großen, und seit der bürgerlichen Bevorrechtung des Christentums nicht zurückgerufen werden könne, und also als gleichsam durch Christum selbst abgeändert zu betrachten sei, so würde doch dadurch nicht angemessener werden, die Gemeinschaft der Wiedergeborenen eine unsichtbare zu nennen. Denn wenn auch der Moment der Wiedergeburt nicht bestimmt werden kann, ja viele auch über viele ungewiß sein können, ob diese sich in dem Stande der Heiligung befinden, so könnte doch diese Ungewißheit über einige nicht das Ganze unsichtbar machen, sondern gerade die Gemeinschaft derer, die, weil am festesten im

---

*) Vgl. § 115, 2.

Stande der Heiligung, auch am kräftigsten der Welt entgegentreten, müßte in diesem Sinn die sichtbarste sein*). Was sonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das meiste nicht Kirche. Wogegen, wie wir den Gegensatz gefaßt haben, besagt er etwas Wahres und Notwendiges. Denn wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergeborenen außerhalb der Kirche zu halten, so wäre die Gesamtheit der Wiedergeborenen doch nur die sichtbare Kirche in unserem Sinn, aber weil sichtbar, darum auch nicht rein von fremder Beimischung. Die reine Kirche aber kann überall nicht sichtbar gemacht werden; aber es ist notwendig, sie als das eigentümlich Wirksame in jener auch abgesondert zu betrachten. Die in den Lehrstücken der ersten Hälfte behandelten Institutionen sind nun die vorzüglichsten Organe der unsichtbaren Kirche und repräsentieren am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zustände der sichtbaren Kirche betrachtet, welche als die sich immer erneuernden Folgen von dem Mitgesetzt-sein der Welt in derselben am meisten den Gegensatz zwischen der sichtbaren Kirche und der unsichtbaren zum Bewußtsein bringen.

§ 149. Der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche läßt sich in den beiden Sätzen zusammenfassen, daß die erste eine geteilte ist, die andere aber ungeteilt eine, und daß die erste immer dem Irrtum unterworfen ist, die andere aber untrüglich.

1. Wir dürfen nur auf das zurückgehen, was wir über den Ort und die Art der Mitteilung der unsündlichen Voll-

*) Matth. 5, 14.

kommenheit Christi gesagt haben*), um behaupten zu können, daß das Innerste in jedem wahrhaft Wiedergeborenen nichts anderes sei, als die ganze Wahrheit der Erlösung; auf dieses Gebiet aber beschränkt sich auch ganz allein die Untrüglichkeit, welche wir der unsichtbaren Kirche zuschreiben. Zunächst also das Bewußtsein von der Kindschaft Gottes in der Lebensgemeinschaft mit Christo, welches jeder für alle hat und alle für jeden, wozu nun wesentlich gehört das Bewußtsein einer in ihnen und für sie vorhandenen Leitung in der Wahrheit**). Allein die Vereinzelung jenes innersten Bewußtseins in bestimmten Vorstellungen hat auch schon nicht mehr dieselbige volle Wahrheit; denn die Vorstellungen des einzelnen sind das Erzeugnis seines früheren Lebens und aus seinem früheren Sinn und Interesse herausgebildet, weshalb denn die Wiedergeburt nicht eine plötzliche Umwandlung der gesamten Begriffsbildungsweise sein kann. Daher verfälscht sich mehr oder weniger der äußere Ausdruck dieser inneren Wahrheit, und nur allmählich setzt sich der Geist in den Besitz dieses Organismus. Das gleiche gilt von der Richtung, welche das Leben Christi in uns dem Willen giebt; sie ist die reine Richtung Christi selbst gegen die Sünde und auf die Verbreitung seines Lebens. Allein so wie diese sich zu einzelnen Handlungen ausprägt, so tritt nicht nur die Auffassung eines bestimmten Verhältnisses dazwischen, sondern auch der die Handlung vorbildende Zweckbegriff; beide aber sind durch die in der Zeit, da der Wille sich im Dienst der Sinnlichkeit befand, gebildeten Vorstellungen bedingt, und werden mithin nicht mehr die gleich reine Darstellung jenes inneren Antriebes sein. So scheidet

---

*) Vgl. § 88, 3.

**) Joh. 16, 13.

sich demnach, wenn wir von da ausgehen, wo das neue Leben sich anknüpft, sehr bald das Reine und das Unreine, und zwar gerade wie das Sichtbare und das Unsichtbare, denn was in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das Reine. Beides aber gehört der Gemeinschaft; denn daß sich an einem die Erlösung realisiert, und daß er der Gemeinschaft der Gläubigen anzugehören anfängt, ist nur dasselbe. Denn wenn jemand sagen wollte, er gebe zwar den Unterschied zwischen dem Reinen und Getrübten zu, als den zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, aber das letzte sei keine Gemeinschaft, sondern das schlechthin Innere sei als solches auch schlechthin isoliert, weil nur vermittelst der Äußerung eine Gemeinschaft möglich sei, diese aber sei schon nicht mehr das Reine und Wahre, so ist dies allerdings insofern zuzugeben, als nicht die unsichtbare Kirche eine Gemeinschaft ist, vollkommen abgesondert von der sichtbaren und für sich allein. Dies ist aber auch nicht der Fall bei der gewöhnlichen Gebrauchsweise dieser Ausdrücke, sondern hier wie dort ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft — welcher Begriff nur überhaupt stärker heraustritt in unserer Auffassung dieser Gegenstände — vermittelt durch die sichtbare. Unterscheiden wir aber gewiß jeder beides in seiner täglichen Erfahrung, wie wir in dem einen Fall durch das mannigfaltig Getrübte der einzelnen Äußerungen hindurch und von diesem absehend, und auf dieselbe Weise auch von dem anderen durchgesehen, uns in eine gegenseitig stärkende und unterstützende Verbindung jeder mit den innersten Antrieben des anderen setzen, und so einen Moment der unsichtbaren Kirche konstituieren, und wiederum in dem anderen Fall eine Gemeinschaft der einzelnen Handlungen und Äußerungen selbst eingehen, um mit den verwandtesten einen gemeinsamen Raum gleichmäßig auszufüllen und Fremdartiges

aus demselben abzuhalten und so einen Moment der sichtbaren Kirche konstituieren. — Daß wir unter die Untrüglichkeit der unsichtbaren Kirche auch die Reinheit und unter die Irrtumsfähigkeit der sichtbaren auch die Sünde mit einrechnen, bedarf keiner Erörterung, da es vermittelt ist, teils dadurch, daß den einzelnen Handlungen Zweckbegriffe zum Grunde liegen, die ihnen das Maß bestimmen und die selbst der Unvollkommenheit der Vorstellungen unterliegen, teils dadurch, daß die Entwickelung der religiösen Vorstellungen ebenfalls auf Willensthätigkeiten beruht, welche an der Unreinheit der einzelnen Selbstbestimmungen leiden.

2. Hiermit hängt nun genau zusammen, daß auch die unsichtbare Kirche wesentlich überall eine ist, die sichtbare hingegen immer im Auseinandergehen und Sich-trennen begriffen. Denn da das innerste Bewußtsein und die innersten Antriebe nichts anderes sind, als die Gegenwart und die lebendigen Regungen des Geistes selbst, so ist die Gemeinschaft derselben nichts anderes, als das Sich-selbst-erkennen des Geistes, und diese muß sich also so weit erstrecken, als der Geist derselbige ist, das heißt über die ganze Christenheit. Da sie aber nur eine unsichtbare ist, so fehlt ihr alles, was ihr eine bestimmte Form geben könnte, und sie ist überall und immer nur das unmittelbare Verhältnis aller Begeisteten, die, wie sie sich treffen in ihrem innersten Sinn, zugleich alle ihresgleichen in dieselbe Gemeinschaft einschließen, das heißt, es ist das gemeinsame Streben aller, überall durch das Äußere hindurch denselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen. Die einzelnen Äußerungen aber, Vorstellungen sowohl als Handlungen, wie sie als Leiter das Vermittelnde jener einen Gemeinschaft sind, so sind sie an und für sich in der sichtbaren Gemeinschaft das

Scheidende*), nicht nur, sofern die von überwiegend bestimmenden Punkten ausgehende Anziehungskraft irgendwo nach physischen Gesetzen ihre Grenze findet und der Zusammenhang abreißt, sondern vorzüglich auch, sofern das bindende Verwandtschaftsbewußtsein, wie es mit den in unserm Sinn sinnlichen Differenzen des menschlichen Seins zusammenhängt, sich selbstliebig, mithin auch trennend und beschränkend gestaltet. — Und hier ergiebt sich aufs neue, was wir an einem andern Ort anders nachgewiesen haben, daß die christliche Gemeinschaft als e i n e sich unmöglich kann selbst beschränken, d. h. einen wirksamen Willen haben, andere fromme Gemeinschaften neben sich zu lassen. Denn alsdann müßte entweder die Anziehungskraft Christi abreißen, und so seine Lebensgemeinschaft sich durch eine bestimmte Peripherie begrenzen, und dann wäre er nicht für das ganze Menschengeschlecht begeistert und begabt gewesen; oder das von ihm ausgehende Bestreben müßte sich in der Gemeinschaft der Gläubigen eigenliebig begrenzen, um andere neben sich zu haben, welche nicht derselben Vorzüge teilhaftig würden, und dann wäre diese Liebe nicht dieselbe mit der Liebe Christi.

3. Es läßt sich aber auch leicht zeigen, daß in diesen Sätzen die ganze Differenz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ausgedrückt ist. Denn wenn wir bei dem Leben Christi in uns oder der Wirksamkeit des Geistes in uns beginnen, so geht beides nur auf dieses zwiefache aus, alles Menschliche in dem einzelnen diesem Göttlichen anzueignen und dann mit dem Angeeigneten in der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wirksam zu sein. Wenn also das, was in dem einzelnen noch Welt ist, in

*) Vgl. § 6, 3.

dieser Wirksamkeit störend mitwirkt, so muß dadurch eine von diesen Thätigkeiten gehemmt und abgelenkt werden, und zwar werden wir überall auch das, was dem Scheine nach nur Negation, Unterlassung ist, auf ein wirkliches, eine That zurückführen können. Nun ist jedes Wirken in der Gemeinschaft ein Hervorbringen derselben, weil sie nur durch auf sie bezügliche Handlungen fortbestehen kann, was mithin diese Thätigkeit stört, muß ebenso eine Trennung der Gemeinschaft in sich schließen. Ebenso wenn der Geist in jedem ein Führer in alle Wahrheit ist, so muß alles, was in dem einzelnen in dieser Beziehung störend einwirkt, ebenso eine Abweichung in die Unwahrheit sein. Und daß unser Satz hier die Abweichung des Willens in die Sünde mit unter der Unwahrheit begreift, rechtfertigt sich daraus, daß wir, indem wir von der Kirche reden, auch die Handlungen der einzelnen nur so betrachten, wie sie in der Gemeinschaft sind, und in dieser stören sie nur so, wie sie zugleich wahrgenommen werden und einen Vorgang bilden, und das geschieht nur, sofern sie als Maximen aufgenommen sind, welche doch dem Grundausdruck des neuen Lebens widersprechen oder als falsche Subsumtionen unter richtige Maximen geltend gemacht werden, in beiden Fällen also, sofern sie sich auf Irrtum zurückführen lassen. Wogegen die vereinzelte Sünde, der nicht einmal ein Zweckbegriff zum Grunde liegt, in der Gemeinschaft spurlos verschwindet. Nicht nur aber giebt es keine andere unser Verhältnis in der Kirche störende Einwirkung dessen, was in uns noch Welt ist, als die, welche den Geist betrüben, den zur Wahrheit führenden als Irrtum, und als Spaltung den bindenden und einigenden; sondern beides hängt auch so genau zusammen, daß eines nur an dem andern erkannt werden kann. Manches kann als eine Störung der Gemeinschaft erscheinen, ist aber

keine, wenn es nicht auch eine Abweichung von der Wahrheit ist; und so auch ist nichts, was ein Irrtum oder eine Sünde zu sein scheint, eine solche, wenn es nicht zugleich auch die Gemeinschaft stört.

Erstes Lehrstück.

Von der Mehrheit der sichtbaren Kirche inbezug auf die Einheit der unsichtbaren.

§ 150. So oft sich in der christlichen Kirche Trennungen wirklich hervorthun, kann auch das Bestreben, das Getrennte zu vereinigen, niemals fehlen.

1. Wenn nun alles, was Welt ist, in den einzelnen an und für sich ein die Gemeinschaft störendes Element ist, so sind in der sichtbaren Kirche immer und überall Keime von Spaltungen verbreitet, aber jeder für sich ist nur ein unendlich Kleines; und je nachdem diese Elemente sich mehr vereinzeln oder sich zusammenfügen und Massen bilden, wird in der Kirche im letzten mehr oder weniger Spaltung hervortreten, im ersten nur vorübergehende Störung in den engeren Kreisen erfolgen. Daß von Anfang an am kräftigsten zusammentreten aber dann auch am stärksten gegen einander wirken die Elemente, welche ihren Grund hatten in den früheren religiösen Zuständen der ersten Christen als Juden und Heiden, leuchtet ein. Daher war schon in dem Zeitraum des Urchristentums, welches man sonst wohl geneigt sein müßte, als eine Ausnahme von jenem allgemeinen

Zerfallen-wollen der sichtbaren Kirche anzusehen, die Anlage zu einer Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen so weit ausgebildet, daß nur die damals in ursprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des gemeinschaftbildenden Prinzips den wirklichen Ausbruch derselben zurückhalten konnte. Es ist aber auch daraus klar, daß, je mehr der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinander treibt, desto mehr diese an spannender Gewalt verlieren müssen. Daher diese Gewalt nie wieder einzelnen Differenzen in der Entwickelung der Lehre so stark eingewohnt hat, wie in dem Zeitalter der Häresieen und der allgemeinen Kirchenversammlungen; auf der anderen Seite aber die Neigung zu Spaltungen sich immer in dem Maß wirksam zeigt, als Abweichungen, die sonst fast unbemerkt sich von selbst wieder auflösen würden, durch irgend ein selbstsüchtiges Bestreben befestigt werden.

2. Sofern aber auch in dem Zustande der Spaltung jeder Teil der sichtbaren Kirche doch noch ein Teil der unsichtbaren ist, indem Bekenntnis zu Christo und also auch Wirksamkeit des Geistes darin ist; so wird auch der Antrieb, aus welchem die Trennung hervorging, allmählich geschwächt werden; und wo diese verschiedenen Teile der Kirche einander berühren, wird auch das in ihnen selbige, gemeinschaftbildende Prinzip seine Thätigkeit gegen diese Trennung richten und ein Bestreben zu Wiedervereinigung entstehen, welches natürlich in der erscheinenden Kirche denselben Wechseln und Schwankungen unterworfen ist wie das entgegengesetzte. Ja, wenn es sich auch gar nicht geschichtlich bemerkbar macht, so regt es sich doch gewiß zerstreut in den einzelnen, und diese Voraussetzung ist so notwendig als der Glaube richtig ist, daß der heilige Geist weder je kann aus irgend einem Teile der Kirche ganz verschwunden oder verdrängt sein,

noch jemals eines seiner wesentlichen Geschäfte vernachlässigen kann. — Allein die unleugbare Erfahrung, daß es außer diesen auch häufig Vereinigungsversuche giebt, welche nicht in dem Geist der Kirche ihren Ursprung haben können, und deren Gelingen also auch nicht als ein Gewinn angesehen werden kann, erinnert daran, daß es auch Trennungen geben kann, die nicht in dem, was Welt ist in der Kirche, ihren Grund haben, mithin letztlich doch zu den Wirkungen des heiligen Geistes zu zählen sein werden, so daß die Wahrheit unserer Festsetzung nur eine untergeordnete zu sein und näherer Bestimmung zu bedürfen scheint. Allein so wie jene Vereinigungen nur scheinbar sein können, und das Vereinigte gewiß auf eine andere Weise von dem Ganzen zu trennen streben, so kann auch, was nur in der großen Gemeinschaft und ihr unbeschadet eine engere Verbindung zu stiften strebt, oder was nur ein Zurücktreten in die verlassene Gemeinschaft mit den früheren Gestaltungen der Kirche ist, zwar als Trennung erscheinen, ist aber keine. Demnach gilt allgemein, daß der Geist bindet, und daß, was löset, immer eine fleischliche Gesinnung sein muß; die Anwendung aber kann schwierig sein, und wenn mehrere von einander getrennte Gemeinschaften in der Christenheit neben einander bestehen, fällt der Kritik die Aufgabe anheim, zu bestimmen, auf welcher Seite das lösende Prinzip seinen Sitz hat, und von welcher also die Trennung ausgegangen ist; eine Frage, die oft nicht leichter zu entscheiden sein wird als die, welcher von beiden Teilen in einem Kriege eigentlich der ergreifende gewesen sei.

§ 151. Erster Lehrsatz. Die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Teilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich.

1. Was in der Einleitung von der Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt gesagt ist*), das kann wegen ihrer weiten Verbreitung über eine so große Menge von Völkerstämmen und Sprachgebieten auch von der Christenheit gesagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zusammenhang unter den Gliedern derselben nicht möglich ist, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandtschaft und äußerer Berührung, sondern auch wegen ungleicher Verteilung des Gemeingeistes. Es ist nun natürlich, daß die erste Ungleichmäßigkeit sich an der Leitung der Sprache, so wie der Gesamtheit der geselligen Verhältnisse fixiert, und daß die Christen, welche einerlei Sprache reden und zu demselben Volk gehören, eine besondere Kirchengemeinschaft bilden; aber solche Volks- und Landeskirchen sind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinschaft möglich ist, und sie involvieren keineswegs eine Aufhebung der Gemeinschaft mit anderen Christen, welche vielmehr nach wie vor stattfindet, sobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben sind. Dasselbe gilt von den immer in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Christen, die in mehreren Beziehungen verwandt, sich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der stärksten Produktivität darstellen, besonders ausschließen; denn auch dies ist möglich, ohne daß irgendeine schon bestehende Gemeinschaft mit anderen Teilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erst an, wenn engere Verbindungen, die auf die letzte Weise entstanden sind, zu einander in Gegensatz treten und sich ihres eigentümlichen Seins nicht erfreuen können, ohne sich von dem der andern zu entfernen und sie von sich auszuschließen. Ein solches polemisches

*) § 6.

Verhältnis ist allerdings eine Aufhebung der Gemeinschaft, aber doch nur teilweise. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigentümlichkeiten wirklich hervorbricht, so hat er doch seinen Grund lediglich in dem Interesse, welches jede an der andern nimmt, und ist daher selbst nur die Art und Weise, wie unter den gegebenen Verhältnissen eine Gemeinschaft zwischen ihnen bestehen kann. Ja da schon in der Voraussetzung liegt, daß der letzte gemeinschaftliche Punkt, auf den sie beim Streit zurückgehen, noch ein christlicher ist, so werden sie auch müssen, um jede sich selbst und jede die andere zu verstehen, das nicht streitige Gebiet von dem streitigen dadurch unterscheiden, daß sie auf jenem eine andere Gemeinschaft unterhalten als auf diesem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinschaft tritt daher erst dann ein, wenn zwei kirchlichen Gesellschaften kein Element aus dem Grunde für identisch gilt, weil es christlich ist, mithin auch alle religiöse Mitteilung der einen an die andere aufhört, und keine Art von kirchlicher Gastfreundschaft zwischen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchristen; denn alsdann ist es nur der leere Name des Christentums, welcher ihnen gemein bleibt.

2. Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft in diesem Sinn ist nun unchristlich, so lange die abgeschnittene Gesellschaft noch ihren geschichtlichen Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, durch welche sie gestiftet worden ist, festhält, und nicht selbst mit Aufhebung dieses Zusammenhanges ihre jetzige Gestalt auf einen anderen Offenbarungsursprung zurückführt. Denn so lange in einer Gemeinschaft noch Anerkenntnis Christi ist, muß auch, wäre sie auch noch so sehr zurückgedrängt, doch noch eine Wirksamkeit Christi in ihr sein; und wenn wir uns von dieser losmachen, da doch alle, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufge-

nommen sind, auch Gemeinschaft unter einander haben sollen, so schließen wir uns selbst aus und trennen uns von der Einheit der unsichtbaren Kirche*). Nach diesem Grundsatz sind auch die Ketzer im eigentlicheren Sinne — wie vielmehr noch spätere Ausartungen, in denen andere Kirchengemeinschaften Ketzerisches zu finden behaupten — dennoch in der Kirche, und die Gemeinschaft mit ihnen ist nicht ganz aufzuheben. Ja, wenn wir, um eine Grenze festzustellen, bedenken, daß in dem meisten Ketzerischen, wie z. B. dem Manichäischen, Elemente von außerchristlichem Ursprung mit Christlichem gemischt sind, wenn aber z. B. die Indier wollten Jesum für eine zu ihren vielen anderen Menschwerdungen eines Gottes anerkennen, so daß dieses nur eine Mischung des Christlichen unter Unchristliches wäre, wir diesen deshalb kein Christentum zusprechen**), aber sie dann auch nicht als Ketzer bezeichnen würden, so werden wir wohl für die äußere Gemeinschaft keine andere Grenze bestimmen können, als daß wir mit keiner Gesellschaft gänzlich brechen dürfen, welche fortfährt, an christliche Überlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerseits den Willen festhält, zur christlichen Kirche zu gehören. — Offenbar ist auch zwischen allen Religionsgesellschaften, von welchen dieses gilt, die Kirchengemeinschaft nicht ganz aufgehoben, und so stellt sich in diesem ganzen Umfang die Einheit der unsichtbaren Kirche dar. Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der

---

*) Quidam ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare se a zizania, atque hoc errore excoecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Aug., de fide et opp., c. 4.

**) Nur von einzelnen solcher Art mag Joh. 4, 5 zu verstehen sein.

anderen gelten läßt, sondern darin, daß alle ein, größtenteils noch weiter herab, als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstreckende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der anderen gönnt, sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern, und sie sich also, wenn auch nicht in die Gemeinschaft anderer christlichen Werke, doch in die Gemeinschaft dieses Werkes der Verbreitung aufnehmen.

§ 152. Zweiter Lehrsatz. Alle Trennungen in der christlichen Kirche bestehen nur als vorübergehende.

1. Wenn zwischen den getrennten Teilen der Kirche die Gemeinschaft nicht ganz aufgehoben, mithin jede Trennung nur eine relative ist, so muß man auch, jeden als ein eigentümliches Leben gedacht, eine zwiefache Bewegung in jedem annehmen, nämlich bald ein stärkeres Hervortreten des Motivs der Einheit, bald ein Zurückweichen von diesem und ein Hervortreten des Motivs der Trennung. Darin liegt nun schon für sich die Möglichkeit, daß, wenn ein Moment der ersten Art zusammenfällt mit der Entwickelung eines neuen Gegensatzes in dem Ganzen, das bisher wirksam gewesene Trennungsmotiv in diesem untergehen könne, so daß die bisher für sich bestehende Partialkirche sich entweder ganz auf eine von beiden Seiten des neuen Gegensatzes wirft, so daß sie ein Teil von diesem wird, und ihr bisheriger Charakter nur als ein untergeordnetes Merkmal mit übergeht; oder sie kann auch ganz auseinandergehen, indem einige ihrer Glieder sich zu der einen und die andern zu der anderen des neuen Gegensatzes wenden. Wie aber in diesem Fall der frühere Gegensatz sich allmählich abstumpfen wird, nachdem er unter den andern gebracht ist, so kann

auch ohne das, wenn irgend andere Verhältnisse sich ändern, das Interesse an demselben sich so abstumpfen, daß es nicht länger die Kraft behält, eine besondere Gemeinschaft zusammenzuhalten. Oder, wenn wir das Beste voraussetzen, was sich von einer solchen Partialkirche sagen läßt, daß sie auf einer geistigen Eigentümlichkeit beruhe, die sich der heilige Geist zu einem besonderen Organ aneignet; so ist auch ein solches, wie es räumlich beschränkt ist, so auch nur von vergänglicher Gültigkeit. Und so lassen sich doch nur diejenigen Gesellschaften ansehen, in welchen sich die christliche Frömmigkeit in allen Beziehungen individualisiert; und die Vergänglichkeit muß desto größer sein, je kleiner und unzureichender die Einheit ist, die den Kern einer Gemeinschaft bildet. Daher soll keine besondere Kirchengesellschaft jemals auf die Eigentümlichkeit eines besonders hervorragenden einzelnen gegründet werden*), und keine hat auf eine lange Dauer zu rechnen, die nur auf abweichenden Sitten ohne verhältnismäßige Verschiedenheit der Lehre, oder umgekehrt nur auf einzelnen eigentümlichen Lehren ohne alle Verschiedenheit der Lebensweise, ruhen wollte. — Zu den festeren Trennungen gehören auch diejenigen, welche auf physischen Gründen beruhen und sich durch Volksverwandtschaft und Sprache begrenzen. Allein teils sind diese Naturformen selbst vergänglich, teils hat das Christentum mehr als sonst etwas auf Gemeinschaft der Völker und Sprachen förderlich gewirkt. Daher denn auch oft die inneren Trennungsprinzipien diese Grenzen überströmen, und bald die Kirchen verschiedener Völker und Sprachen doch zu einem gleichgesinnten und gleichgestalteten Ganzen verbinden, bald das natürlich Zusammengehörige von einander reißen zu entgegengesetzten Seiten hin.

*) Vgl. 1 Kor. 1, 12.

2. Hieraus folgt schon von selbst, daß auch der Eifer, mit welchem ein einzelner an seiner besonderen Kirchengemeinschaft hängt, nur wahr sein kann, so daß der vollen Teilnahme an der alles verbindenden Einheit der unsichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geschieht, wenn er in gewisse Grenzen eingeschlossen bleibt. Das Wesentliche ist, daß jeder die besondere Form des Christentums, der er angehört, nur als eine vergängliche, aber sein eigenes zeitliches Dasein mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beschränkung, welche von Gleichgültigkeit sehr weit entfernt ist, indem sie ja davon ausgeht, daß jeder nur durch seine besondere Gemeinschaft mit der ganzen Kirche in Verbindung steht. Sie unterscheidet sich aber freilich von der parteiischen Voraussetzung, welche sehr häufig vorkommt, wenn ein kirchlicher Gegensatz bis zu einem gewissen Grade gespannt ist, daß nämlich der Gegensatz sich nicht anders lösen könne, als durch den Übergang der anderen Seite zur eigenen. Die Endpunkte, welche hier nicht berührt werden dürfen, pflegen wir durch die Ausdrücke Indifferentismus und Proselytenmacherei zu bezeichnen. Allein sich im voraus gefallen lassen, daß die schon im allgemeinen als vergänglich erkannte Form auch dereinst wirklich untergehen werde, ist keineswegs Indifferentismus; sondern dessen kann nur derjenige beschuldigt werden, welcher sein eigenes Verhältnis zu der Kirchengemeinschaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffassen kann, ohne daß er sich eines inneren Entscheidungsgrundes bewußt sei. Ebenso wenig ist jedes Bestreben, die eigene Kirchengemeinschaft den Mitgliedern anderer auf das wirksamste zu empfehlen, das, was wir im schlimmen Sinne Proselytenmacherei nennen, weil ja sonst sowohl das Christentum überhaupt als auch das evangelische insbesondere schon in ihrem Ursprung ver-

werflich wären. Sondern jenes Bestreben ist in der Natur gegründet, wenn wir in einer anderen Kirchengemeinschaft eine Schwächung oder ein Verderbnis der christlichen Frömmigkeit wahrnehmen; ja da die vorher erwähnte parteiische Voraussetzung eben dieses im allgemeinen annimmt, so organisiert sich von ihr aus dasselbe Bestreben mit gutem Recht als ein allgemeines, und wir dürfen es auch den Gliedern der gegenüberstehenden Kirchengemeinschaften nicht als ein unchristliches anrechnen. Sondern die eigentlich verwerfliche Proselytenmacherei ist die, welche sich die Erweiterung der Kirchengemeinschaft zum unbedingten Zweck macht, und die einzelnen nur als Mittel hierzu in Anspruch nimmt.

Zweites Lehrstück.

Von der Irrtumsfähigkeit der sichtbaren Kirche inbezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren.

---

§ 153. Wie in jedem Teil der sichtbaren Kirche der Irrtum möglich, mithin auch irgendwie wirklich ist, so fehlt es auch in keinem an der berichtigenden Kraft der Wahrheit.

1. Wiewohl aller Irrtum, sofern er ein mit Wissen und Willen abgeschlossener und doch dem Gedachten nicht entsprechender Denkakt ist, Anteil hat an der Sünde, und ihm also im allgemeinem abgeholfen oder vorgebeugt werden muß durch die zunehmende Wirksamkeit des heiligen Geistes,

nicht unmittelbar aber, sofern er jener sündlichen Grundlage entgegenarbeitet, so ist doch hier zunächst nur die Rede von Wahrheit und Irrtum auf dem religiösen Gebiet. Muß nun, was oben*) von der absoluten Reinheit des Impulses gesagt worden ist, auch hierauf angewendet werden, so wird doch überall, sowohl in der Bildung der religiösen Vorstellungen, als in der religiösen Bildung unserer Zweckbegriffe, der Irrtum möglich sein und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine sinnliche Erregung unbewußt den Zweckbegriff verfälscht, so kann dann auch das auf das religiöse Vorstellen gerichtete Wollen verfälscht werden, und der Irrtum muß dann in allen Teilen der Ausführung sein; und so lange die Auffassung unserer Verhältnisse in der christlichen Kirche auf dieselbe Weise verunreinigt sein kann, so kann auch kein Zweckbegriff fehlerlos gebildet sein, so daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, sondern in jedem Akt des frommen Bewußtseins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrtum ist. In den eben aufgestellten Formeln nun spiegelt sich der ganze Kreislauf des in die Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sich einmischenden Irrtums, und jeder wird auch auf jedem Punkt die Quelle der Verfälschung in sich selbst finden und vermöge seines eigenen Bewußtseins nicht daran zweifeln, daß der Irrtum überall auch wirklich wird, wenngleich er in einzelnen Fällen auf ein kaum merkbares kann zurückgedrängt werden. — Aber ebenso gewiß ist, daß, wenn auch Irrtum in einzelnen Gegenden der christlichen Kirche massenweise zusammengedrängt ist, doch nicht gedacht werden kann, daß irgend ein Teil derselben, der sich als ein besonderes Ganze organisiert, könnte ohne eine Wirksamkeit

*) § 110, 3.

des Geistes der Wahrheit sein; indem, wo Anerkenntnis Christi als Grund eines gemeinsamen Lebens besteht, eben dadurch auch schon der Grund zu aller Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gelegt ist, wenn auch gerade die Verunstaltung derselben das Bezeichnendste einer solchen Organisation sein sollte. Dies geht schon daraus hervor, daß in keiner Verzweigung der sichtbaren Kirche, gesetzt auch, die Sakramente fehlten ihr, oder wären wegen ihrer abnormen Verwaltungsweise für fehlend anzusehen, die Anerkennung der Schrift und der Dienst im göttlichen Worte fehlt. Daher es auch in jeder Kirchengemeinschaft einzelne wenigstens giebt, die sich über die herrschenden Irrtümer erheben und die Keime einer bestimmteren Entwickelung der Wahrheit in sich tragen.

2. Indem aber unser Satz überall, wenn auch nur als kleinstes, den Irrtum annimmt, so scheint er dem zu widersprechen, was wir von der Schrift behauptet haben*). Denn wenn auch diese der Möglichkeit des Irrtums so unterliegt, daß sie ihn irgendwie auch enthält, so kann sie nicht die Norm für alle religiöse Gedankenerzeugung sein, denn die normale Dignität, dem Irrtum mitgeteilt, müßte diesen verbreiten und befestigen. Vielmehr müßte die Wahrheit dann in der Kirche einen anderen festen Sitz haben, um ihre berichtigende Kraft gegen die in der Schrift selbst enthaltenen Irrtümer wenden zu können. Allein wir haben es in unserer gegenwärtigen Betrachtung nicht mit der Schrift, wie sie jetzt vor uns liegt, zu thun, sondern mit ihrer Entstehung, und werden in gutem Zusammenhang mit dem dort Gesagten zuerst leicht zugeben können, daß auch in der frommen Gedankenerzeugung der Apostel die allge-

*) § 129. 131.

meine Möglichkeit des Irrtums sich einzeln verwirklicht habe, ohne deshalb in die Schrift einzudringen, welche gerade als Zusammenstellung des Irrtumsfreiesten unter Leitung des heiligen Geistes ist gesammelt worden. Ja die Schrift selbst giebt uns Zeugnis*), wie auch im Denken der Apostel der menschliche Irtum als vorübergehende Erscheinung vorgekommen, und läßt uns sonach ahnen, wie auch vielleicht öfter die ersten Regungen desselben mögen zerstört worden sein, ehe noch ihr Einfluß zur Erscheinung kommen konnte. Und demgemäß werden wir denn auch zweitens von der Schrift selbst, um den Naturzusammenhang derselben mit allem übrigen nicht ganz aufzuheben, wohl zugestehen dürfen, daß in den mancherlei durchgehenden und nicht mit aufgenommenen Nebengedanken, die doch mit zu derselben Gedanken-Erzeugung der heiligen Schriftsteller gehörten, leise Spuren des menschlichen Irrens würden zu finden gewesen sein, und dies wird weder ihrer normalen Dignität noch der Thätigkeit des heiligen Geistes bei ihrer Abfassung irgend Abbruch thun.

§ 154. Erster Lehrsatz. Keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommene Wahrheit in sich.

1. Wenn die Schrift selbst nicht eigentlich eine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung ist, sondern vielmehr erst selbst die sichtbare Kirche konstituiert hat, so gehört sie schon insofern nicht in das Gebiet unseres Satzes. Wohl aber könnte man einwenden, daß eben zufolge der dort aufgestellten Prinzipien der Irrtum am geringsten sein

---

*) Apg. 10, 14; 16, 7. Gal. 2, 11.

werde in allen anordnenden Handlungen, also auch in der Bestellung derjenigen, welchen amtlich die Reinigung der vorhandenen Vorstellungen, um die christliche Wahrheit auszumitteln, übertragen wird. Blieben nun auch diese jeder für sich allein allerdings dem Irrtum unterworfen, so werde sich doch in diesem Geschäft die waltende Kraft des Gemeingeistes dadurch bewähren müssen, daß die falschen Richtungen der einzelnen sich in der Gemeinschaft wechselseitig aufheben. Allein dazu würde gehören, daß eine jede solche Richtung auch ihr bestimmtes Gegengewicht fände in einer anderen. Nun sind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen; ist aber das Ganze schon durch innere Differenzen geteilt, so kann die Einseitigkeit eines solchen Teiles nicht in ihm selbst aufgehoben werden, sondern jede Partialkirche kann irren, auch in ihren amtlichen Darstellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß, wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungeteilt wäre, alsdann in diesen Darstellungen die reine und vollständige Wahrheit sein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen sind in der Kirche zu gleicher Zeit, sondern es giebt auch zeitliche Einseitigkeiten, die erst in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Ja, wenn wir behaupten müssen, worauf doch die Richtigkeit der Entstehung der evangelischen Kirche beruht, daß es einen ursprünglich nicht amtlichen reformatorischen Einfluß einzelner besonders Begeisteter auf das Ganze geben kann, so folgt schon daraus, daß alsdann in der amtlichen Organisation des Ganzen nicht das Vermögen der Verbesserung, sondern das Bewußtsein derselben seinen Sitz hat; ein Zustand, welcher überall eintreten und periodisch wiederkehren kann, wo und so lange als das Verhältnis des Ganzen und der einzelnen zu einander zwischen überwiegender Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit der einen und des anderen schwankt.

2. Kann nun also überhaupt keine, auch in der vollständigsten Gemeinsamkeit abgefaßte Bestimmung einer Lehre als unverbesserlich und deshalb für alle Zeiten gültig angesehen werden, so gilt das noch vorzüglich von solchen, welche infolge eines Streites als die Darstellung einer größeren oder geringeren Mehrheit zustande gekommen sind, indem durch den Streit am meisten alles aufgeregt wird, was zum Irrtum verführt. Daher kann auf der einen Seite niemand verbunden sein, den Inhalt solcher Darstellungen als christliche Wahrheit anzuerkennen, als sofern sie auch der Ausdruck seines eigenen frommen Bewußtseins sind, oder sich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbesserung der öffentlichen Lehre ein Geschäft, zu welchem jeder einzelne durch Prüfung der aufgestellten Begriffe und Sätze nach Maßgabe seiner Kräfte und Hilfsmittel mitzuwirken die Pflicht und also auch ein Recht hat, in dessen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von selbst durch den ganzen Verlauf dieses Geschäftes eine Übereinstimmung hindurch in den Grundsätzen, nach welchen, und in dem Sinn, aus welchem dem Irrtum soll entgegengearbeitet werden, nur daß sich auch diese Übereinstimmung in jeder Kirche erst, nachdem sie sich selbst erkennen lernt, allmählich bilden kann. So werden wir es immer billigen, daß die entstehende evangelische Kirche sich inbezug auf die streitig gewordenen Lehren nicht wollte der Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung unterwerfen; aber wir können es nicht mehr billigen, daß sie dennoch die sämtlichen ökumenischen Bekenntnisse geradezu resumierte, die doch nichts anderes sind, als Erzeugnisse ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter, mithin zur Ausmittelung der Wahrheit nicht vorzüglich geeigneter Versammlungen. Ebenso ist es zu billigen, daß der Stand der

Überzeugungen in kurzen Bekenntnisschriften der gesamten Christenheit dargelegt wurde, wodurch erst der verbessernde Einfluß auf das Ganze seine feste Haltung erhielt; nicht aber, daß man durch eben diese Schriften hernach, als wären sie unverbesserlich, das Geschäft selbst, aus dem sie hervorgegangen waren, hemmen wollte.

§ 155. Zweiter Lehrsatz. Alle Irrtümer, welche sich in der sichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derselben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben.

1. Dieser Satz hängt mit dem bisherigen so genau zusammen, daß eine Einwendung gegen denselben im allgemeinen nicht füglich gemacht werden kann. Wenn der Irrtum, wie stark er auch sei, nur auf die beschriebene Art an der Wahrheit ist, so muß er in jedem organischen Teil des Ganzen verringert werden, je mehr der heilige Geist sich den Organismus des Denkens aneignet, und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einflüsse, wie sie zu verschiedenen Zeiten verschieden vorwalten, im einzelnen, der auf besondere Weise irrt, durch den Einfluß der öffentlichen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift, und in der Masse durch den Einfluß der geistig Ausgezeichneten, welcher ein klares Bewußtsein immer weiter verbreitet. Wenn man aber meint, außer diesem Irrtum an der Wahrheit gebe es in der Christenheit doch auch Irrtum außer aller Wahrheit, und mit diesem müsse deshalb auch ein anderer Weg eingeschlagen werden, so hat es damit folgende Bewandtnis: Es können Vorstellungen nicht nur von einem unvollkommenen Glauben an Christum ausgehen, sondern auch gegen solche, die von einem vollkommneren zeugen, ge-

richtet sein; und dennoch liegt ihnen die Wahrheit, welche in der Kirche immer dieselbe bleibt, zum Grunde. Wogegen solche Gedanken und Lebensregeln, welche gar nicht von dem christlichen Bewußtsein ausgehen, und von denen man also nicht sagen kann, daß sie nur Irrtum an der Wahrheit sind, auch nur insofern der Christenheit angehören, als doch in denen, welche sie hegen, anderweitig schon eine Herrschaft des christlichen Geistes eingeleitet ist, wenngleich ein bestimmtes Bewußtsein davon noch nicht vorhanden wäre. Denn wo gar keine Beziehung zu diesem ist, da ist auch kein Teil der sichtbaren Kirche; und die Kirche hat es dann mit den einzelnen unrichtigen Vorstellungen nur insofern zu thun, als sie einen Anknüpfungspunkt abgeben können für ihre verbreitende Thätigkeit. In dem ersten Fall hingegen ist der Irrtum, auch wenn er noch gar keine christliche Wahrheit zur Grundlage zu haben scheint, doch nur ein Vorläufer von jenem, denn es ist schon ein Punkt gegeben, an welchem das christliche Bewußtsein sich entwickeln kann.

2. Natürlich aber kann unser Satz keine Zeit bestimmen wollen; vielmehr kann man in der Geschichte der Christenheit sogar bedeutende Zeiträume abstecken, in welchen der Irrtum sich entwickelt und überhand nimmt, die Wahrheit hingegen zurückgedrängt wird. Allein solche Erscheinungen eignen sich mehr dazu, ein anderes Urteil über die vorhergegangenen scheinbaren Zustände zu motivieren, als daß sie den Glauben, der sich mit dem an das Reich Christi nicht vertragen würde, rechtfertigten, daß die Wahrheit aus der Kirche verschwunden oder auch nur teilweise verloren gegangen sei. Und alles wird sich darauf zurückführen lassen, daß die Fortschreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrtums durch dieselbe in der sichtbaren Kirche eine zwiefache Gestalt hat, die eine, wenn die Wahrheit den ihr

gegenüberstehenden Irrtum allmählich zerstört, die andere, wenn der an dem Ausdruck der Wahrheit selbst unbewußt haftende Irrtum mit allen seinen Wirkungen von ihr getrennt wird, und sie, indem sie an Kraft und Wirksamkeit zu verlieren scheint, sich läutert, um eine vollkommene Wirksamkeit auszuüben. — Unabhängig hiervon bietet die Geschichte häufig eine scheinbare Verringerung des Gebietes der Wahrheit dar durch Abfall, wobei gewöhnlich äußere Gewalt wirksam ist. Allein wenn der Abfall nicht scheinbar ist, so war vorher das Christentum nur scheinbar, indem zwischen irgend einer Gewalt und dem Zustand der Lebensgemeinschaft mit Christo gar kein Zusammenhang denkbar ist; daher auf diesem Wege niemals ein Zurückgedrängtwerden des christlichen Bewußtseins, vielweniger ein gänzliches Verschwinden desselben bewirkt werden kann.

§ 156. Zusatz zu den beiden Lehrstücken. Die Behauptung, daß die wahre Kirche mit dem Anfang des menschlichen Geschlechts begonnen habe, und bis ans Ende desselben auch eine und dieselbe bliebe, darf nicht so verstanden werden, als ob die eigentlich so zu nennende christliche Kirche selbst nur Teil eines größeren Ganzen sei.

Augsb. Bek. VII. . . . daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben . . . bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden. — Apol. Conf. IV. At sic discernit Paulus ecclesiam a populo legis, quod ecclesia sit populus spiritualis. . . . In populo legis praeter promissionem de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium. . . . Igitur illi tantum sunt populus juxta evangelium qui hanc promissionem spiritus accipiunt. — Expos. Simpl. XVII, 47 sq. Quando autem Deus ab initio

salvos voluit fieri homines . . . oportet omnino semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam. — Haec aliter fuit instituta ante legem inter patriarchas, aliter sub Mose per legem, alitor a Christo per evangelium. — Agnoscimus hic tamen diversa fuisse tempora, diversa symbola promissi et exhibiti Messiae. — Conf. Scot. V. Credimus Deum . . . . omnibus aetatibus ecclesiam suam ab Adamo usque ad adventum Christi in carnem vocasse. — Conf. Belg. XXVII. Credimus — unam ecclesiam catholicam. . . . Haec porro ecclesia et ab initio mundi fuit et usque ad eius finem perdurabit.

1. Es sind nicht nur die zuletzt angeführten Bekenntnisschriften von der reformierten Seite, welche die Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche bestimmt aussprechen, sondern der Fall ist derselbe auf der lutherischen Seite. Denn wenn man auch aus dem Augsburger Bekenntnis das Gegenteil schließen wollte, so ist doch derselbe Sinn in dessen authentischer Erklärung, der Apologie, nicht zu verkennen. Nur in dem sächsischen Bekenntnis erscheint Melanchthon vorsichtiger, indem er mit seinen Beispielen nicht über die Zeit der Geburt Christi hinausgeht. Allein geschieht dies wirklich absichtlich, so erscheint es nur minder folgerecht, da Christus doch auf Simeon und Hanna und die anderen dort Genannten*) noch keine erlösende Wirksamkeit hatte ausüben können. So aber, wie Simeon glaubte, denkt sich Melanchthon unstreitig auch den messianischen Glauben früherer Zeiten. Sollte nun gar diese Einheit der Kirche von Anfang an so verstanden werden, wie aus der einen Stelle scheint, daß nämlich Christus für die dritte Periode dasselbe gewesen sei, was Moses für die zweite, so wäre unsere Abweichung von diesen symbolischen Ausdrücken noch größer. Indem wir uns nun auf das früher

*) Repetit. Conf., Ed. Tw., p. 164.

hierüber Gesagte*) berufen, kommt es nur darauf an, die Differenz zwischen unserem Satz und den symbolischen Stellen genauer zu bestimmen. Indem wir beide davon ausgehen, die Kirche sei nur da, wo der Glaube an Christum ist; jene aber behaupten, diese Kirche sei schon vom Anfang der Welt her, wir hingegen, sie beginne erst mit der persönlichen Wirksamkeit Christi: so müssen jene annehmen, der Glaube an Christum sei gewesen vor seiner persönlichen Wirksamkeit; wir aber bedingen ihn durch diese persönliche Wirksamkeit und leiten ihn also von derselben ab, welches also der erste zu schlichtende Punkt ist. Es hängt aber damit zusammen, daß, indem wir beide zugleich davon ausgehen, daß der Glaube seligmachend sei, jene behaupten, die persönliche Wirksamkeit Christi sei nicht notwendig, um die Seligkeit der Menschen zu bewirken, wir hingegen behaupten, die seligmachende Liebe Gottes sei nicht eher als mit der Erscheinung Christi wirksam geworden; und es fragt sich, ob wirklich zwischen diesen Annahmen müsse gewählt werden, und wonach sich im beziehenden Fall die Wahl entscheiden müsse. Nur können wir, da diese Sätze an und für sich nicht Aussagen unseres unmittelbaren Selbstbewußtseins sind, unser Satz auch durch seine negative Form zu erkennen giebt, daß er nur in Beziehung auf uns fremde Behauptungen entstanden ist, bei der anzustellenden Vergleichung für uns kein anderes Maß anerkennen, als die Übereinstimmung mit dem, was schon als Ausdruck unseres unmittelbaren Selbstbewußtseins feststeht.

2. Was nun den ersten Punkt betrifft, so haben wir schon festgestellt**), daß die alttestamentischen Weissagungen für uns nicht ihrer Erfüllung wegen Glaubensgründe sein

*) § 12, 2.

**) § 14. Zusatz, Bd. I, S. 94—96.

können in dem Sinn, daß wir deswegen an Christum glaubten, weil er so vorhergesagt worden, wie er hernach erfunden worden ist, indem dies für den Glauben in unserm evangelischen Sinn gar kein Grund sein kann. Allein dies hindert allerdings nicht, daß nicht die Verheißungen als solche sollten vor der Erscheinung Christi den Menschen haben können ein Grund der Seligkeit werden. Vorausgesetzt nämlich ein geschärftes Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, konnte — wenn nun ein Erlöser verheißen wurde — jenes Verlangen sich an die Verheißung heften, und ein Vorgefühl entstehen von der künftigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit ihm, welches als Mitfreude die eigene Unseligkeit in gewissem Sinn aufheben konnte. Allein dies zugegeben, war dies doch nur ein Schattenleben, eine Ahnung von der christlichen Kirche, aber nicht die christliche Kirche selbst. Denn wir sagen nur, daß diese überall sei, wo der Glaube ist, insofern dieser die ganze Aneignung Christi ist, und insofern er zugleich wesentlich gemeinschaftbildend ist. Hier aber kann man in einem gewissen Sinn zwar eine Aneignung der Seligkeit Christi zugeben, aber nicht eine Aneignung seiner Vollkommenheit. Und daß der Glaube an die messianischen Verheißungen nie und nirgend im Alten Bunde gemeinschaftbildend geworden ist, sondern die Gemeinschaft ganz auf dem Gesetz beruhte, liegt geschichtlich vor Augen. Darum wird der Unterschied nicht erschöpft, wenn man nur zugiebt, es seien andere Symbole gewesen zur Zeit des verheißenen, und andere zu denen des erschienenen Messias; sondern auch der Glaube selbst ist ein anderer gewesen, und der wahre neutestamentische war zu den Zeiten des Gesetzes nur zukünftig*). Und auch das

*) Vgl. Gal. 3, 22. 23.

vorher Zugegebene wird nicht nachgewiesen werden können, daß nämlich die messianischen Verheißungen im Alten Bunde den Begriff eines Erlösers in dem Sinne, wie wir ihn mit den symbolischen Büchern annehmen, wirklich enthielten, und sich mit demselben an das auch in unserm Sinn gefaßte Bewußtsein der Sünde wendeten. Will man aber nicht nur dieses behaupten, sondern auch inbezug auf die in uns wirksame Vollkommenheit Christi und das Band der brüderlichen Liebe den Glauben vor der Erscheinung Christi dem unsrigen gleichsetzen, so muß man auch zugeben, daß die Hörer der Verheißung imstande waren, aus sehr unvollständigen Andeutungen den Begriff der unsündlichen Vollkommenheit selbst nicht nur zu bilden, sondern auch in Wirksamkeit zu setzen; und dies führt natürlich dahin, daß die wirkliche Erscheinung Christi zu unserer Seligkeit nicht sei notwendig gewesen, sondern nur die Verheißung mußte immer lebendig erhalten werden.

3. So wenig wir nun hiermit übereinstimmen können, so scheint doch nicht minder Unbequemes aus unserer Behauptung zu folgen, daß vor der Erscheinung Christi die Menschen nicht zur Seligkeit gelangt sind. Allein die Folgerung, daß die seligmachende Liebe Gottes erst mit der Erscheinung Christi angefangen habe, müssen wir uns gleich unseren Grundsätzen gemäß dahin beschränken, daß nur die zeitliche Erscheinung dieser Liebe nicht eher begonnen habe. In dieser Gestalt aber ist kein Bedenken dagegen, sie anzuerkennen; denn wir befinden uns mit dem gesamten Menschengeschlecht nur in demselben Falle, in dem sich auch jetzt noch jeder einzelne befindet, der erst in der Wiedergeburt zum Genuß der seligmachenden Liebe gelangt. Ebenso nämlich war auch das menschliche Geschlecht bis zur Erscheinung Christi in dem Zustande unter der vorbereitenden

Gnade; aber das ganze, nicht ausschließend diejenige Reihe, welche uns die jüdischen Geschichtsbücher von Adam durch die Erzväter bis zur Gründung des Mosaismus durchführen. Denn diese vorbereitende Gnade zeigte sich überall, wo und in dem Maße, als es Wirkungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gab, und wir erhalten auch von hier aus dieselbe Gleichstellung zwischen Juden und Heiden, von welcher auch Paulus ausging. Hiermit stimmt auch mehr als es auf den ersten Augenblick scheint überein die Art, wie Paulus die Erscheinung Christi auf die Verheißung und den Glauben Abrahams bezieht, daß nämlich die vorbereitende göttliche Gnade nicht auf eine besondere oder ausschließende Weise in dem statutarischen Gesetz sich geoffenbart habe, sondern vornehmlich darin, daß dem Monotheismus eine Stätte mußte erhalten werden, und das Handeln aus diesem Grunde ist der Glaube, der auch ebenso wohl als Gehorsam angesehen werden kann, und dem Abraham deshalb zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, als er nun ein Werkzeug der vorbereitenden göttlichen Gnade wurde, und als er in dieser Beziehung auf den Zukünftigen auch durch denselben ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein konnte. Auf diese Weise daher läßt sich auch eine Rechtfertigung um Christi willen vor Christo annehmen, analog der Seligkeit in dem Mitgefühl mit der Zukunft, mithin zerstreute Elemente der Kirche, aber nicht die Kirche selbst. Stellt man hingegen statt dieser Behauptung, daß es vom Anfang des menschlichen Geschlechtes an eine wahre Kirche gegeben habe, nur die auf, daß es von Anfang an keinen anderen Urheber der Seligkeit für die Menschen und keinen anderen Grund des göttlichen Wohlgefallens an den Menschen gegeben habe als Christum, so giebt es gegen diese nichts zu erinnern.

Drittes Hauptstück.

Von der Vollendung der Kirche.

§ 157. Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann, so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen.

1. In dem heiligen Geist, als dem gemeinsamen Lebensprinzip der Kirche, liegt an und für sich der zureichende Grund zu dieser Vollendung; allein da seine Wirksamkeit dem Gesetz des zeitlichen Lebens unterworfen ist, so kann jene Vollendung nur eintreten, wenn aller Widerstand so überwunden ist, daß es in dem Gebiet seiner Wirksamkeit nichts zeitlich Gegenwirkendes mehr giebt, also alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erschöpft sind. Dazu müßte zuerst vorausgesetzt werden, daß das Christentum sich über die Erde verbreitet habe*), und zwar so, daß keine andere Glaubensweise mehr als organisierte Gemeinschaft bestehe. Denn so lange diese veralteten und unvollkommenen Religionsformen noch neben dem Christentum bestehen und sich neben der Kirche erhalten wollen, wird auch den Anhängern derselben ihr Charakter so tief eingeprägt sein, daß sie einzeln oder in Masse vom Christentum ergriffen, manches Verunreinigende auch unbewußt mit hinübernehmen, woraus sich Spaltungen und Irrtümer entwickeln. Da uns nun unser Selbstbewußtsein bezeugt, daß die Entstehung des

*) Röm. 11, 25. 26.

Glaubens an den Erlöser im allgemeinen durch nichts Besonderes bedingt ist, sondern nur durch das gemeinsame in allen erweckbare Bewußtsein der Sünde, und durch die wegen der Selbigkeit der menschlichen Natur auch allgemeine Fähigkeit, einen spezifischen Eindruck vom Erlöser zu bekommen, so hoffen wir, daß diese Verbreitung sich in dem Maß beschleunigen wird, als die Herrlichkeit des Erlösers sich in der Kirche selbst immer deutlicher abspiegelt*). Die Möglichkeit läßt sich daher nicht leugnen, daß dies noch im Verlauf der menschlichen Dinge erfolge; aber die Erzeugung hört während derselben nicht auf, und die Sünde entwickelt sich in jedem Geschlecht aufs neue. Mithin gesetzt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin, um desto mehr zurückgedrängt und um desto leichter gebrochen werde, so nimmt doch die Kirche auf diese Weise immer wieder Welt in sich auf, steht daher auch immer in dem bisher beschriebenen Konflikt, und ist daher niemals vollendet. In diesem Zustande nun pflegt sie die streitende Kirche genannt zu werden, weil sie sich teils gegen Welt zu verteidigen hat, teils Welt muß zu erobern suchen; wogegen sie eben deshalb im Zustand der Vollendung gedacht die triumphierende heißt, weil dann, was in diesem Sinne Welt war, ganz in sie verschlungen und nicht mehr als ihr Gegensatz da ist.

2. Streng genommen kann uns also auf unserm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entstehen, da unser christliches Selbstbewußtsein geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann. Denn da wir Christum auch als das Ende der Weissagung anerkannt haben**), so liegt schon darin, daß auch die Kirche

---

*) Eph. 1, 22. 23; 2, 21. 22.

**) S. § 103, 3.

keine Gabe des Geistes anerkennt, eine Zukunft vorzubilden, auf welche — weil ganz jenseit aller menschlichen Dinge liegend — unsere Thätigkeit gar keinen Einfluß ausüben kann, ja deren Bild wir aus Mangel aller Analogie schwerlich richtig zu fassen oder sicher festzuhalten vermöchten. Wenn nun dennoch diese Vorbildungen einen großen Raum einnehmen in der Kirche, so liegt uns doch ob, ehe wir ihre Ausschließung aus unserer Darstellung aussprechen, nach der Quelle derselben zu fragen. Zuerst nun ist hier auf die neutestamentischen Weissagungen von der Vollendung der Kirche zu verweisen, die wir doch jedenfalls alle auf weissagende Äußerungen Christi zurückführen müssen. Wenn nun diese nach den Regeln der Kunst würden zu behandeln sein, und doch immer nicht eigentliche Glaubenssätze sondern nur Sätze sein würden, die wir auf Zeugnis annehmen, die aber nicht in einem so nahen Zusammenhang mit unserm Glauben stehen wie die ähnlichen, die Person des Erlösers betreffenden, so werden wir ihnen auch schwerlich und immer nur insofern, als sie den Erlöser und unser Verhältnis zu ihm betreffen, einen Ort in der Glaubenslehre einräumen können. Allein wenn diese Sätze auch nicht Glaubenssätze sind, insofern ihr Inhalt, als unser Fassungsvermögen übersteigend, keine Beschreibung unseres wirklichen Selbstbewußtseins ist, so stellt sich die Sache doch anders, wenn wir absehend davon, daß sie uns jenseit unserer Zustände hinausführen, dabei stehen bleiben, daß sie nichts von demjenigen enthalten dürfen, was in unseren jetzigen Zuständen von den Einwirkungen der Welt herrührt. Daß diese, auch weiter als die Mitwirkung eines jeden dazu reicht, eingeschränkt werde, ist immer der Gegenstand unseres Gebetes, und die vollendete Kirche ist sonach der Ort der vollständigen Erhörung desselben. So demnach wurzelt diese Vorstellung in unserm

christlichen Selbstbewußtsein als die unter ganz unbekannten und nur schwankend vorstellbaren Bedingungen fortbestehende Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Christo, aber als die, welche allein völlig frei von allem, was in dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist seinen Grund hat, gedacht werden kann.

§ 158. Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten ist, so entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode festzustellen.

1. Die Meinung unseres Satzes kann nicht sein, als ob der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode, oder wie wir es gewöhnlich auszudrücken pflegen an die Unsterblichkeit der Seele, auf diesem Wege entstanden wäre, da sich die Spuren desselben ja überall vorfinden, und namentlich zu den Zeiten Christi und der Apostel dieser Glaube unter dem jüdischen Volk vorherrschend war; sondern nur, daß derselbe ohne diesen Zusammenhang keinen Ort in unserer christlichen Glaubenslehre finden könnte. Wie denn auch alles Bisherige ganz ohne Zusammenhang mit demselben ist dargestellt und nachgewiesen worden, und nur ein einziger auch nicht unmittelbarer Glaubenssatz, der von der Himmelfahrt Christi, weiset auf denselben hin. So daß, wer sein christliches Selbstbewußtsein in unserer bisherigen Darstellung abgebildet gefunden hat, auch zugeben muß, daß, die Thatsachen des Christentums und unsere

Kunde von denselben vorausgesetzt, aus dem der Erlösung bedürftigen Bewußtsein der Sünde der Glaube an den Erlöser sich, so wie er hier beschrieben ist, entwickeln kann, und aus demselben die Mitteilung der Seligkeit Christi in jedem, auch dem letzten Augenblick des Lebens, auch wenn wir keine Vorstellung hätten von einem Zustande nach dem Tode. Sonach stellt sich sehr natürlich die Frage, ob und auf welchem Weg dieser Glaube, wenn der Erlöser ihn nicht aufgenommen und sanktioniert hätte, in Verbindung mit unserm frommen Selbstbewußtsein würde gekommen sein. Und hierzu zeigt sich nur eine zwiefache Möglichkeit. Entweder die Fortdauer der Persönlichkeit wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens, also auf dem Wege des objektiven Bewußtseins als Wahrheit ermittelt worden; oder sie wäre uns in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein ursprünglich mitgegeben, sei es nun in wesentlicher Verbindung mit dem hier überall zum Grunde liegenden Gottesbewußtsein oder unabhängig von demselben für sich. Was nun das erste betrifft, so gehörte dann diese Lehre in die höhere Naturwissenschaft, und die Gewißheit davon könnte nur bei denen sein, welche sich des Verfahrens dieser Wissenschaft bemächtigt haben, so daß andere sie nur von diesen hätten aus der zweiten Hand. Dieses aber ist offenbar nicht die Lage der Sache; vielmehr ist nicht zu leugnen, daß er auf dem wissenschaftlichen Gebiet von einigen immer wieder aufs neue ebenso lebhaft ist angefochten worden, wie andere ihn verteidigt haben. Ja wer die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit näher betrachtet, wird schwerlich glauben können, daß die Vorstellung selbst ein Erzeugnis dieses Gebietes sei; sondern sie war anderwärtsher irgendwie gegeben, und die Wissenschaft suchte nun sie mit ihren übrigen Ergebnissen in Verbindung zu bringen, und ein solches Ver-

fahren mußte der Natur der Sache nach auch immer angreifbar bleiben. Daher kann die Glaubenslehre nie berechtigt sein, diese Beweise zu adoptieren, wenn sie von der Vorstellung der Unsterblichkeit einen weiteren Gebrauch machen will, noch weniger aber verpflichtet, sie zu prüfen und ihre Mängel zu ergänzen; sondern sie müßte erst die wissenschaftliche Feststellung erwarten, bis dahin aber die Sache dahingestellt sein lassen, indem sich sonst die Glaubenslehre von einer philosophischen Ansicht, welcher noch widersprochen wird, abhängig machte. — Was nun das andere betrifft, so wäre es, wenn der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewußtsein im allgemeinen zusammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denselben nicht gleich dort entwickelt hätten. Allein dieser Fehler würde sich auch schon bemerklich gemacht und gerächt haben, welches doch nicht der Fall gewesen ist; und eben dieses kann uns nicht im voraus geneigt machen, einen solchen Zusammenhang anzunehmen. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Leugnen der Unsterblichkeit, welches mit der Gottesleugnung zusammenhängt, wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkungsart angehören; allein es giebt ebenso auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches weit entfernt, die geistigen Thätigkeiten nur als eine Erscheinung des Stoffs anzusehen und den Geist dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz eigentlich den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Kraft ansieht. Denn von hier aus läßt sich auf gleiche Weise behaupten, einerseits, daß das Gottesbewußtsein das Wesen jedes im höheren Sinne selbstbewußten oder vernünftigen Lebens konstituiere, auf der anderen Seite aber auch, daß, wenn der Geist in dieser Produktivität wesentlich unsterblich ist, doch die einzelne Seele nur eine vorübergehende Aktion dieser Produktivität

sei, mithin ebenso wesentlich vergänglich; wie denn auch jede außerhalb des bestimmten Entwickelungspunktes und der bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Hierzu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit überhaupt entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Los der Vergänglichkeit teilen; aber es giebt auch ebenso einen nicht frommen. Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem, wenngleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das ist doch der Fall allemal, wenn die Unsterblichkeit postuliert wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesetzt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen. Muß daher zugestanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art sie aufzunehmen, so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden.

2. Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich selbst

eine solche zuschreibt in allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt, so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, daß — vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns — dasselbe auch von uns gelten muß. So einleuchtend indes dieses auch scheint, muß doch untersucht werden, ob auch hiergegen Einwendungen möglich sind und was für welche, sei es nun gegen die Richtigkeit der Voraussetzung oder gegen die Rechtmäßigkeit der Folgerung. Einwendungen der ersten Art könnten sich nur auf eine abweichende Erklärung der Reden Christi beziehen, und insofern wären sie auch hier gar nicht zu beurteilen, sondern fielen der Auslegungskunst anheim. So viel indes wäre hier zu sagen, daß, wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hierher gehörigen Reden Christi seien irgendwie bildlich und uneigentlich zu verstehen, und er schreibe sich darin gar keine persönliche Fortdauer zu, hierbei ein Glaube an Christum, so wie er hier dargestellt worden, allerdings möglich bliebe — denn wenngleich die eben beschriebene Verzichtleistung auf die persönliche Fortdauer dann etwas Gemeinsames zwischen Christo und uns wäre, würde doch der eigentümliche Unterschied zwischen Christo und uns deshalb nicht notwendig aufgehoben — daß aber dennoch eine gänzliche Umgestaltung des Christentums daraus hervorgehen müßte, wenn eine solche Auslegungsweise jemals sollte in der Kirche geltend werden und dem christlichen Glauben zum Grunde liegen. Und darin liegt schon, daß wir nicht voraussetzen, eine solche Auslegung könne mit guter Treue gemacht werden. Nicht viel anders wäre die Sache, wenn jemand die Rechtmäßigkeit der Folgerung aus dem Grunde in Zweifel ziehen wollte, weil,

wenn Christus sich auch persönliche Fortdauer zuschreibt, er sich dieses nur aus dem herrschenden Glauben angeeignet habe ohne bestimmte eigene Überzeugung, und auch nur auf dieselbe Weise wie in ähnlichen Fällen Gebrauch von dieser Meinung mache; so daß seine Äußerungen hierüber nicht zu denen gehören würden, welche mit seiner Gewißheit über seine Würde und seine Bestimmung so zusammenhängen, daß, ohne sie mit aufzunehmen, an beides nicht könne geglaubt werden. Denn auch das würde schwerlich jemand redlicherweise behaupten können, daß Christus auch nur ebenso ohne eigene Überzeugung doch die sadducäische Ansicht von sich gewiesen, und daß sein Glaube an den unwiderstehlichen Fortgang seines Wortes unabhängig gewesen sei von dem an die Fortdauer seiner Persönlichkeit. Wenn nun eine feste Überzeugung Christi hiervon nicht abgeleugnet wird, so könnte nur noch eingewendet werden wollen, daß aus der Fortdauer seiner Persönlichkeit, die wir dann mit ihm glauben müßten, nichts folge für die unserige, sofern nämlich die seinige nur beruhe auf dem, was ihm eigentümlich ist, auf der nur ausschließend seine menschliche Person bildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, und man daher sagen müßte, gerade weil und insofern als der Erlöser unsterblich sei, seien es alle andern Menschen nicht. Allein diese Erklärung würde auf eine besondere Weise freilich aber doch immer doketisch sein. Denn der Unterschied zwischen einer unsterblichen und einer sterblichen Seele kann nicht darin allein bestehen und sich dadurch allein kundgeben, daß irgendwann die eine wirklich stirbt, sondern schon immer und in jeder Beziehung müssen die Thätigkeiten und Zustände der einen andere sein, als die der anderen. Daher wenn des Erlösers Seele eine unvergängliche wäre, die unsrigen aber wären vergänglich, so könnte nicht mit

Recht gesagt werden, daß er als Mensch uns in allem gleich wäre, ausgenommen die Sünde. Denn wenn man sagen wollte, es sei die Natur der menschlichen Seele allerdings ursprünglich gewesen, unsterblich zu sein, allein die Übertragung der Sünde auf jede mache sie sterblich; so läge doch darin, daß das ganze ursprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerstört sei, und ein anderes an die Stelle getreten. Daher wir auch die Teilung von der Hand weisen müssen, welche einige annehmen wollen, daß nämlich zwar alle Seelen durch die Sünde sterblich werden und im Tode mit dem Leibe untergehen, die Gläubigen aber erhielten durch die Lebensgemeinschaft mit Christo Anteil an der Unsterblichkeit und drängen mit ihm durch den Tod hindurch ins Leben. Denn entweder geht dies auf eine dem Geist nach manichäische Voraussetzung zurück, daß nämlich diejenigen, welche nicht zur Lebensgemeinschaft mit Christo gelangen, auch schon überhaupt nicht konnten unsterblich werden; oder wenn die andern ihnen der Natur nach gleich sind, so müßte durch die Wiedergeburt auch die Natur eine ganz und gar andere geworden sein. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß, wenn wir die Ausdrücke des Erlösers über seine ewige persönliche Fortdauer, so wie es seine Jünger unleugbar thaten, mit zu seiner vollkommenen Wahrheit rechnen, dann auch alle vom menschlichen Geschlecht diese Fortdauer zu erwarten haben. Auch so aber bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß, wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit, wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und um-

gekehrt daß, weil Gott beschlossen hatte, durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mußten, deren der Erlöser sich bewußt war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommene allgemeine menschliche Überzeugung konstituieren.

3. Dieser Glaube nun ist zwar natürlicherweise von einem Bestreben begleitet, über den Zustand der Persönlichkeit nach dem Tode eine anschauliche Vorstellung zu bilden und festzuhalten; allein wir können durchaus keinen Anspruch darauf machen, daß uns dies bis auf einen gewissen Punkt gelingen werde. Denn die Frage über die Bedingungen jenes Daseins, deren Kenntnis doch jeder anschaulichen Vorstellung zum Grunde liegen müßte, ist eine rein kosmologische, und Raum und Räumlichkeiten sind so nahe verwandt mit Zeit und Stunde, daß sie auch ebenso außer dem Gebiet der Mitteilungen liegen, die der Erlöser uns zu machen hatte. Daher sind auch seine Andeutungen alle*) teils rein bildlich, teils so unbestimmt inbezug auf alles übrige gehalten, daß auch nichts weiteres daraus zu entnehmen ist, als was für jeden Christen in jeder Vorstellung von einem Zustande nach dem Tode so sehr das Wesentliche ist, daß sie ihm ohne dieses nur eine Verdammnis sein könnte, nämlich die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit

*) Die Aussprüche, welche ich hier meine, sind allbekannt, und zu zahlreich, um sie einzeln anzuführen.

dem Erlöser. Ebenso ist, was die Apostel darüber sagen, nur als Ahnung und mit dem Geständnis eines Mangels an bestimmter Erkenntnis ausgesprochen. So wahr es also auch sein mag, daß jeder Augenblick unseres gegenwärtigen Lebens als solcher um desto vollkommener ist und besonnener, je vollständiger und klarer ihm Vergangenheit und Zukunft eingebildet sind, so dürfen wir uns nicht darauf einrichten, unsere Zweckbegriffe irgend durch Vergegenwärtigung der künftigen Lebensform bestimmen zu wollen. Wohl aber müssen wir uns hüten, nicht solchen Versuchen hierzu, die aus dem Interesse des sinnlichen Selbstbewußtseins an der Fortdauer der Persönlichkeit herrühren, und mithin, wenn auch edler als die jüdischen und mohamedanischen, doch immer auch sinnlich sind, als ob sie aus unserm christlichen Glauben entstanden wären, einen Einfluß einzuräumen, der nur zu leicht dem christlichen Glauben und Leben nachteilig werden, und uns also die Gegenwart verderben kann. Daher werden wir es, was die Vorstellung vom künftigen Leben betrifft, vornehmlich mit einer vorsorglichen Prüfung der von anderen aufgestellten Sätze und der herrschend gewordenen Meinung zu thun haben.

§ 159. Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.

1. Der deutsche Ausdruck, der aber ziemlich allgemein angenommen ist, hat etwas Befremdendes, was sich in dem Worte Eschatologie mehr verbirgt, indem der Ausdruck

Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht; und es liegt auch darin allerdings ein Zeichen, daß hier zugleich etwas angestrebt wird, was durch wirkliche Glaubenssätze in unserem Sinne des Wortes nicht könnte erreicht werden. Gemein haben beide Ausdrücke dieses, daß, wenn der Anfang einer ganz neuen und ewig währenden geistigen Lebensform als das letzte von unserm Standpunkt aus dargestellt wird, jene unendliche Währung alsdann nur als das Ende der im Vergleich mit derselben fast verschwindenden Zeitlichkeit erscheint. Dies läßt sich nur durch die Anwendung des Vergeltungsbegriffes rechtfertigen, welcher daher auch dominiert. Wogegen, wenn man dieselbe unendliche Währung als die weitere Entwickelung des hier begonnenen neuen Lebens betrachtet, alsdann die kurze Zeitlichkeit nur als der vorbereitende und einleitende Anfang von ihr erscheint. Jene den Vergeltungsbegriff vor sich hertragende Betrachtungsweise stützt sich vornehmlich auf die Stellen, in denen Christus sich als denjenigen darstellt, dem das Gericht übertragen sei; diese auf dem Entwickelungsbegriff beruhende hingegen auf die, worin er sagt, daß er gekommen sei, selig zu machen. Unleugbar ist diese letzte Betrachtungsweise in genauerem Zusammenhang mit der Ahnung der persönlichen Fortdauer, wie sie in dem Selbstbewußtsein des Christen kann nachgewiesen werden; wogegen die erstere mehr der Vorstellung von der Vollendung der Kirche entspricht, welche, um sich an irgendeinen Punkt unseres jetzigen Gesamtlebens anzuschließen, eine Ausscheidung alles dessen, was Welt ist, auch aus dem äußeren Zusammenhang mit der Kirche fordert. Und so gehören die Lehrsätze von den letzten Dingen diesen beiden Aufgaben gemeinschaftlich an; denn jeder bezieht sich auf beide. Wollten

wir uns eine christliche Vorstellung machen von einem Zustande nach diesem Leben, sie entspräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zustand der Kirche, so würden wir nicht glauben können, mit dieser das letzte gesagt zu haben, sondern annehmen müssen, daß noch eine Entwickelung bevorstehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlauf der menschlichen Dinge eintretend, so müßten wir für den Zustand nach dem Tode noch irgendetwas hinzudenken, um ihm einen eigentümlichen Gehalt zu geben; aber dazu könnte aus unserem christlichen Selbstbewußtsein der Stoff nicht genommen werden, denn in diesem liegt nichts anderes. Darum lag es in der Natur der Sache, beide Momente so zusammenzuziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in diesem Leben doch nicht als möglich denken können, in jenes verlegt, welches wir uns doch denken müssen, und die Vorstellung von jenem Leben, wie die Gemeinschaft mit Christo doch die Grundlage derselben ist, ausgefüllt durch den vollendeten Zustand der Kirche, damit die neue Lebensform sich auf eine entscheidende Weise über die jetzige erhebe. — Allein wir sind dennoch nicht imstande, das Zusammentreffen beider Momente darzustellen oder Gewähr dafür zu leisten. Denn soll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der streitenden gedacht werden, so wissen wir auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zusammenleben und Wirken, wovon kein eigentlicher Zweck vorliegt, in jenes Leben hineindenken sollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie mit dem jetzigen als eine steigende Entwickelung denken, so müssen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine solche möglich ist. Und so scheint die Lösung beider Aufgaben nirgend genau zusammenzutreffen. Dasselbe

begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet sich manches, was als Darstellung der vollendeten Kirche gesagt ist, aber nicht so, daß wir gewiß behaupten könnten, es solle erst nach dem Ende aller irdischen Dinge gesetzt sein*), weswegen auch von altersher viele Christen eine vollendete Kirche noch hier auf Erden erwartet haben. Anderes hingegen soll mehr das Leben nach dem Tode darstellen**); aber ob es auch eine Darstellung der vollendeten Kirche sei, könnte man bezweifeln.

2. Daher nun können wir auf keine Weise den folgenden Sätzen, welche von den letzten Dingen handeln, denselben Wert wie unseren bisherigen Lehrsätzen beilegen. Das ist allerdings nicht zu leugnen, daß, indem wir uns unseres geistigen Lebens als mitgeteilter Vollkommenheit und Seligkeit Christi bewußt sind, darin schon dieses liegt, daß das Vollkommene überall allein das ursprünglich Wahre sei, das Unvollkommene aber nur durch jenes, und dies ist zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirksame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich Handelnde ist. Aber mit Aufhebung des unserm Selbstbewußtsein unvertilgbar mitgegebenen Unterschiedes zwischen dem innern Prinzip und der äußeren Erscheinung, dieses wirksame Prinzip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeitlich erscheinendes Dasein zu denken, das ist nicht ebenso begründet. Auf gleiche Weise liegt schon in der Gleichsetzung aller menschlichen Einzelwesen mit Christo, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geistes auch in der Form des Einzelwesens dem Christen zur Gewißheit wird;

---

*) Joh. 5, 54—58. Apg. 1, 6. 7. Eph. 4.

**) 1 Kor. 15, 23 ff. Phil. 3, 21.

allein eine Art und Weise, diese Fortdauer vorzustellen, ist darin keineswegs auch enthalten. Vielmehr vermögen wir sie ebenso wenig in der Form der ins unendliche fortgehenden Entwickelung, als in der einer sich selbst gleichbleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unsere sinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Wollten wir hingegen diese Sätze, abgesehen von ihrer Quelle in unserem Selbstbewußtsein, als solche behandeln, welche wir auf das Ansehen der Schrift annehmen, so können sie auch hier nicht mit der Lehre von der Auferstehung Christi verglichen werden, wobei es sich um Aussagen der Jünger über eine in der genauesten Beziehung auf ihren Beruf stehende Thatsache handelt. Denn freilich, wenn wir Zeugnisse hätten, woraus sich auf eine solche Weise, daß wir es in uns nachbilden könnten, ersehen ließe, wie Christus beide Vorstellungen in sich ausgebildet gehabt, so würden wir mit vollkommener Zuversicht uns sein Selbstbewußtsein anzueignen suchen, wenn wir ihm auch auf diesem Gebiet nur ein vollkommen entwickeltes und von allem in der Sünde begründeten Schwanken gelöstes menschliches Ahnungsvermögen zuschreiben wollten. Allein eine solche Ableitung dieser Sätze bietet sich ebenfalls nicht dar. Denn wir finden nirgend eine zusammenhängende unzweideutige Behandlung dieser Gegenstände, welcher unverkennbar die Absicht zum Grunde läge, bestimmte Belehrungen darüber zu erteilen. Vielmehr ist in allen einzelnen Äußerungen teils der Gegenstand streitig, teils die Zeichnung unbestimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weise unsicher. Daher ist uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorstellungsweise, die sich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat, und ohne eine neue Durchprüfung auch in unsere Bekenntnisschriften übergegangen ist, nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungs-

vermögens unter dem Namen prophetische Lehrstücke mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen; indem wir im voraus bevorworten, daß bei etwaigen neuen Gestaltungen dieser Lehren, die Phantasie — der doch alles anheimfällt, was unserem dermaligen Erfahrungskreise fremd als Gegenstand einer möglichen künftigen aufgestellt wird — um eine christliche zu bleiben, sich unter den Schutz der Auslegungskunst stellen müsse, und nur den von dieser dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne sich einem Spiel der Willkür oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlassen.

3. Unter diesen Umständen ist auch an eine eigentliche Konstruktion dieser Sätze in einem geschlossenen Zusammenhang nicht zu denken; sondern wir müssen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im allgemeinen als bekannt voraussetzen, durch die Sache selbst zu bewähren, daß es mit ihnen keine andere als die nachgewiesene Bewandtnis hat, indem überall jene beiden Punkte, persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, aufeinander bezogen in einem sinnlich aufzufassenden Bilde dargestellt werden wollen. Darum wird zunächst die Fortdauer der Persönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargestellt unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weise dargestellt, zuerst, sofern sie dadurch bedingt ist, daß vonseiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüsse mehr auf die Kirche möglich sind, wird sie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngste Gericht. Sofern sie aber im Gegensatz gegen die streitende Kirche alle Wirksamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausschließt, wird sie dargestellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Persönlichkeit und so

auch die Auferstehung des Fleisches als sich über das ganze menschliche Geschlecht erstreckend aufzufassen war, mithin auch eine Art zu sein der von den Gläubigen Ausgeschiedenen aufgestellt werden mußte, so steht — ebenfalls durch das jüngste Gericht eingeleitet -- der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammnis der Ungläubigen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß wir dieses Bild, da ja kein Gegenstand unserer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem besondern Lehrstück ausprägen, sondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu einem sinnlichen Ganzen aber zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi, auf den ja alles zurückgeführt werden muß, was zur Vollendung seines Werkes gehört. Daher scheint es am natürlichsten, mit dieser alles andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von dieser aus und in Beziehung auf sie das übrige in seiner natürlichen Folge entwickele.

Erstes prophetisches Lehrstück.

Von der Wiederkunft Christi.

---

§ 160. Da die Jünger Christi die tröstlichen Verheißungen seiner Wiederkehr *) nicht konnten durch

*) Nach Abrechnung aller ganz offenbar parabolischen Stellen finden wir dergleichen Matth. 16, 27. 28; 24, 20 2c.; 25, 31 2c, Mark. 13, 26 2c. Luk. 21, 27. 28. Joh. 14, 3. 18; 16, 16.

die Tage seiner Auferstehung für erfüllt halten, so erwarteten sie diese Erfüllung am Ende der irdischen menschlichen Dinge*). Da sich nun an dieses zugleich die Scheidung der Guten und Bösen knüpft, so lehren wir eine Wiederkunft Christi zum Gericht.

Symb. Roman. ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. — Symb. Nic. καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔςαι τέλος. — Lediglich auf jenes bezieht sich das Augsb. Bek., Art. 3. Viel weiter ausgeführt Expos. Sympl. XI, 28. Ex coelis autem idem ille redibit in judicium etc. — Conf. Belg. XXXVII, 196. Credimus . . . dominum nostrum J. Chr. a coelo corporaliter et visibiliter sicut ascendit magna cum gloria et majestate venturum, ut se vivorum atque mortuorum declaret iudicem.

1. Aus den Tagen der Auferstehung Christi haben wir keinen Bericht, daß er ähnliche Verheißungen wiederholt habe**); vielmehr redet er nur von seinem Eingehen in seine Herrlichkeit und verweiset seine Jünger an seine geistige Gegenwart***). Doch konnte dieser Umstand den Jüngern kein Bedenken erregen, welches sie veranlaßt hätte, jene Verheißungen so zu erklären, als ob sie schon erfüllt wären; denn sie wiesen in ihrem Zusammenhang zu deutlich auf eine solche Wiederkunft Christi hin, bei welcher er sich allen Menschen kundgeben würde. Deshalb waren die Jünger einer bestimmten diese Reden Christi buchstäblich deutenden Versicherung†), wiewohl sie ihnen nicht in Christi Namen

---

*) 2 Kor. 5, 1—10. 2 Thess. 2, 7—10; 2, 8. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5—7. 13. 2 Petr. 3, 10 2c.

**) Denn Joh. 21, 22. 23 ist wohl hierzu nicht bestimmt genug.

***) Matth. 28, 20. Luk. 24, 26. Joh. 20, 17.

†) Apg. 1, 11,

gegeben ward, so zugänglich, daß hernach, als die Zerstörung Jerusalems eintrat, bei deren bestimmter Vorhersagung Christus auch von seiner Zukunft gesprochen hatte, nicht einmal die Frage unter den Christen gestellt werden konnte, ob etwa alle diese Reden sich auf jene nicht buchstäblich zu verstehende Zukunft Christi beziehen ließen. Daher hat sich denn, nachdem alles Chiliastische ausgeschieden worden, sehr bald die Meinung festgestellt und fast allgemein geltend gemacht, die Wiederkunft Christi werde mit dem Ende des gegenwärtigen Zustandes der Erde zusammentreffen.

2. Betrachtet man aber die im allgemeinsten hierher gezogenen und stärksten Stellen dieser Art genauer, so findet sich teils, daß sie — die eine wegen der Zeitangabe, die anderen wegen der überwiegenden moralischen Anwendung — Verdacht erregen, ob sie auch buchstäblich zu nehmen sind; teils auch, daß, wenn man auch die persönliche Rückkehr buchstäblich nehmen will, doch in demselben Zusammenhang vieles andere vorkommt, was auf keine Weise buchstäblich zu nehmen ist, so daß bei einer solchen Auslegung alle Einheit der Rede verloren geht. Sehen wir aber von dieser buchstäblichen Auslegung ab, so haben wir dann keine biblische Gewährleistung mehr dafür, daß die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo — welche der wesentliche Inhalt unseres Glaubens an persönliche Fortdauer ist — von einer solchen persönlichen Wiederkunft Christi abhängt, wie denn anderwärts er selbst von jener redet, ohne dieser zu erwähnen*); viel weniger noch dafür, daß mit beiden eine solche vorgängige allgemeine Scheidung der

*) Joh. 17, 24.

Guten und Bösen verbunden sei, wie denn auch Paulus*) diese ganz übergeht, nnd daß dieses durch ein bestimmtes Wiedererscheinen Christi bewirkte Ereignis zugleich die Beendigung unserer gegenwärtigen Lebensform mit sich bringen werde. Sonach fällt alles, was sich zu einem bestimmten Bilde gestalten will, auseinander, und es bleibt als wesentlicher Gehalt unseres Satzes, indem wir der leiblichen Gegenwart Christi seine kräftige Wirksamkeit substituieren, daß, da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres schwankenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, und nur unter der Bedingung, daß die Erzeugung aufhöre und das Zusammensein der Guten und Bösen aufhöre, dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als ein Akt der königlichen Gewalt Christi. Und dieses liegt gewiß tief im christlichen Glauben, so daß, wenn es sich auch nicht in jedem von selbst zum bestimmten Gedanken entwickelt, sich doch jeder angesprochen findet, sobald es ihm gegeben wird. Denn ist in Christo das göttliche Wesen mit der menschlichen Natur bleibend vereinigt, so kann auch diese Natur nicht an einem Weltkörper so schollenfest sein, daß sie in seinen nach kosmischen Gesetzen erfolgenden Untergang mit verwickelt sein müßte; sondern alles, was sie betrifft, muß im Zusammenhang mit dieser Vereinigung gedacht und zugleich als eine That derselben angesehen werden können. — So geht denn in diesem Lehrstück alles Bildliche, was aber schwankend bleiben muß, von dem Interesse der persönlichen Fortdauer aus, was hingegen sicher aufgestellt werden kann, bezieht sich auf die Vollendung der Kirche.

*) 1 Kor. 15, 20 ff. 1 Thess. 4, 14 ff.

Zweites prophetisches Lehrstück.

Von der Auferstehung des Fleisches.

§ 161. Christus hat nicht nur die unter seinem Volk herrschende Vorstellung von Auferstehung der Toten teils in bildlichen Reden *), teils auch lehrend **) sanktioniert, sondern er schreibt auch in seinen Reden sich selbst diese Auferweckung zu; und nur dies ist eine, wiewohl ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieser seiner Lehre, daß die allgemeine Totenerweckung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plötzliche Weise unterbricht ***).

1. Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentümlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben. Wie also die Wirksamkeit des Geistes als bestimmte Seele im Tode aufhört zugleich mit dem leiblichen Leben, so kann sie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben. Ohnstreitig aber

*) Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 28. 29; 6, 40. 54.

**) Matth. 22, 30—32.

***) 1 Kor. 15, 51. 52. 1 Thess. 4, 13—18.

liegt in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches noch etwas mehr, nämlich eine solche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferstehung und das vor dem Tode eine und dieselbe Persönlichkeit konstituieren; und dies gehörte namentlich auch zu der jüdischen Vorstellung des Gegenstandes*). Offenbar dauert auch die Seele als Einzelwesen für sich selbst nur fort in der Stetigkeit des Bewußtseins, welche wiederum uns als bedingt erscheint durch die Erinnerung, die ihrerseits ebenso sehr als irgendeine andere Geistesthätigkeit an das leibliche gebunden ist, sodaß wir uns nicht vorstellen können, wie unter vollkommen anderen leiblichen Verhältnissen eine solche einigende Erinnerung sich einstellen könnte, ohne welche doch die Seele für sich selbst nicht dieselbe wäre. Allein diese Forderung scheint wieder zu dem zurückzuführen, was wir oben schon geleugnet haben, nämlich das Gebundensein des menschlichen Geistes an die Erdscholle. Denn einesteils ist jede Organisation zugleich ein Erzeugnis des Weltkörpers, der sie trägt, und von seiner Art und Natur abhängig, daher die Ähnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jetzigen auch eine Ähnlichkeit beider Welten voraussetzen würde, anderenteils ist auch die Erinnerung vermöge ihrer organischen Seite von der Verwandtschaft der Eindrücke abhängig, wie denn auch im gegenwärtigen Leben die Erinnerung an einen bestimmten Zeitraum sehr erbleicht, wenn die ganze Scene sich geändert hat. Nimmt man noch hinzu, daß, je größer die Vorzüglichkeit jenes Lebens ist, um desto weniger auch ein bestimmter Wille jener Erinnerung zuhilfe kommen könnte, so muß wohl zugegeben werden, daß, je mehr die Seele auch für sich selbst solle dieselbe bleiben, um desto mehr müsse

*) Luk. 20, 28—33.

das künftige Leben eine reine leicht anknüpfende Fortsetzung des gegenwärtigen sein; wobei aber der andere Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen, nämlich die Vollendung der Kirche, zu kurz kommt, als welche in einem solchen Leben nicht möglich wäre. Daher nötigt das letztere Interesse uns, damit wir uns von jenem Extrem entfernen, die Ähnlichkeit zwischen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr zu beschränken; und hierin haben die Bestimmungen ihren Grund, daß der Leib der Auferstehung unsterblich sei*) und ohne Geschlechtsverrichtung**). Durch die erste Bestimmung, welche schon eine ganz andere Beschaffenheit der Welt voraussetzt, wird das Interesse an der leiblichen Selbsterhaltung aus dem Wege geräumt, welches wir als einen so erfolgreichen Keim des Streites zwischen Fleisch und Geist erfahren; durch die andere wird außerdem die Vermischung der vollendeten Kirche mit neuen durch die Ergänzung entstehenden Seelen verhütet, indem wir uns die letzteren nicht ohne eine der Entwickelung des Geistes voranschreitende Naturgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken können. Allein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der Seele und die Stetigkeit des Bewußtseins. Denn der unsterbliche Leib muß auch in jedem Moment und jeder Funktion sich anders erweisen als der sterbliche; und die Seele kann dann auch um so weniger den Anteil, den der sterbliche Leib an der Bildung unseres jetzigen Bewußtseins hatte, in sich aufnehmen und als Erinnerung festhalten. Und was das andere betrifft, so können wir uns auf der einen Seite nicht vorstellen, daß, wenn die Geschlechtsverrichtung aufhört, doch das organische System, worauf sie

*) 1 Kor. 15, 42.
**) Matth. 22, 30.

beruht, beibehalten bliebe; auf der anderen Seite nicht, daß eine männliche Seele und eine weibliche nicht sollten als solche verschieden sein; daher denn, wenn wegen veränderter Organisation jede Seele aufhörte eines von beiden zu sein, auch keine mehr dieselbige wäre. Hier leuchtet also ein, daß allerdings beide Ausgangspunkte in unserer Lehre berücksichtigt worden sind, daß aber beide in ihren Forderungen nicht zusammentreffen; indem die Auferstehung des Fleisches anders gedacht werden muß, wenn das Individuum vollkommen dasselbe bleiben soll, und anders, wenn sie sich insgesamt in der vollendeten Kirche befinden sollen. Daher vereinigen sich die einzelnen Elemente nicht zu einer anschaulich vollziehbaren Vorstellung, sondern diese leidet an der Unbestimmtheit, welche den eigentümlichen auch dem Namen, den wir ihnen beigelegt, angemessenen Charakter dieser Lehrstücke bildet.

2. Die gleichzeitige gemeinsame Auferstehung aller setzt voraus, daß die Auferstehenden sich seit ihrem Tode in einem anderen Zustande befunden haben, als in welchen sie durch die Auferstehung eintreten, auf welcher Voraussetzung nun auch die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht beruht. Auf diesen Zwischenzustand, als das zunächst Hervorstehende, richtet sich natürlich das sinnliche Interesse an der Fortdauer des Einzelwesens zunächst; und es frägt sich, ob wir auf unserem Standpunkt eine Regel haben, um solche Versuche zu leiten oder eine Notwendigkeit, sie zu bewachen. Das erste fände nur statt, wenn wir in den neutestamentischen Schriften etwas über diesen Zustand aufgestellt fänden; allein bei allem, was hierher gerechnet werden könnte*), ist teils der lehrhafte Charakter unentschieden, teils die

*) Luk. 16, 22ff.; 23, 43. 1 Petr. 3, 19. 20.

Auslegung streitig. Das letzte wäre nötig, wenn in denselben etwas enthalten sein könnte, was unserem christlichen Selbstbewußtsein entgegensteht. Nun kann dieser Zustand gedacht werden auf rein negative Weise als ein Aufgehört-haben der alten und Noch-nicht-angefangen-haben der neuen Lebensthätigkeiten, welches die Vorstellung vom Seelenschlaf ist. Gegen diese kann unser christliches Selbstbewußtsein keinen bestimmten Einspruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Christen gleichgestellt werden, indem für die ersten Entschlafenen, wie für die letzten, die Zwischenzeit Null ist, so wird auf der anderen Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden soll mit der Entstehung des neuen Leibes, schwer vorzustellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zustand eingebildet und festgehalten werden könne. Soll aber der Zwischenzustand als ein bewußter gedacht werden, so ist allerdings die Forderung unseres christlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zustand sein darf ohne Gemeinschaft mit Christo; denn dann wäre er ein Herausfallen aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angesehen werden, und uns auf eine Vorstellung brächte, welche die evangelische Kirche bald vom Anfang ihrer Entstehung an verworfen hat*). Will man sich hingegen für diese Zwischenzeit auch schon eine Gemeinschaft mit Christo denken, so muß man auch die Ähnlichkeit

---

*) Art. Smalc. II, 308. Quapropter purgatorium . . mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo qui docet Christum solum et non hominum opera anima liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. — Expos. Simpl. XXVI, 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae („credo remissionem peccatorum et vitam aeternam") purgationique plenae per Christum, et Christi domini sententiis (Joh. 5, 24; 13, 10) adversatur.

mit den altertümlichen auch jüdischen Vorstellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlassen. Denn da alle Hemmungen der seligen Gemeinschaft mit Christo, die uns in diesem Leben aus der Sinnenwelt entstehen, wegfallen, so müßte jener Zustand schon ein Zustand erhöhter Vollkommenheit sein. Es wird aber dann schwer, die allgemeine Auferstehung der Toten nicht für etwas Überflüssiges, und diese Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rückschritt zu halten. Ja es scheint, daß folgerichtigerweise nur ein Ausweg übrig ist; nämlich zu vermuten, in jenem Zwischenzustand sei zwar jede einzelne Seele für sich in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, allein die Gemeinschaft der Seligen untereinander, mithin auch die Wirksamkeit jedes einzelnen, sei durch die Auferstehung des Fleisches bedingt, folglich auch diese zur Vollkommenheit notwendig. Immer aber bleibt dann unter dieser Voraussetzung das Dasein der Kirche unterbrochen bis zur Auferstehung, so wie nach der ersten das Dasein der Einzelwesen, mithin immer eines von beiden Elementen um so mehr gefährdet, je besser das andere bedacht wird. Daher haben einige die gleichzeitige allgemeine Auferstehung nur bildlich verstanden, und aus anderen Schriftstellen*) schließen wollen, daß das künftige Leben für jeden einzelnen gleich nach seinem Tode angehe**). Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der anderen Seite

---

*) Geradezu, wiewohl unsicher, aus Luk. 23, 43, mittelbar aus Phil. 1, 21—24.

**) Expos. Simpl. XXVI, 86. Credimus enim fideles recte a morte corporea migrare ad Christum. . . Credimus item infideles recte praecipitari in tartara.

muß alsdann wohl das gleichzeitige jüngste Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zweck gänzlich wegfällt, die persönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verstanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferstehung. Und so müssen wir schwanken zwischen dieser mehr biblischen Vorstellung, nach welcher durch die Wirksamkeit Christi im Zusammenhang mit großen kosmischen Veränderungen das künftige Leben und die triumphierende Kirche plötzlich, aber freilich auf Kosten der ununterbrochenen Stetigkeit, als ein großes Ganzes dasteht, und jener minder biblischen, welche — aber freilich auf solche Art, daß man ihr, da sie genaue Verwandtschaft mit den irdischen Zuständen zum Grunde legt, eine naturwissenschaftliche Bewährung wünschen müßte, — die Kontinuität der Persönlichkeit möglichst rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählich aus dem gleichzeitig mit ihr fortbestehenden Erdenleben heranwächst.

3. Bleiben wir nun bei der allgemeinen Auferstehung und zugleich auch bei der herrschenden Art, die Gegenstände der folgenden Lehrstücke vorzustellen, so ist noch eine Schwierigkeit zu erledigen. Wenn nämlich völlig entgegengesetzte Zustände eintreten für Selige und Verdammte, so stellt sich von selbst die Forderung, daß auch die neuen Leiber, welche sie empfangen, nicht dieselben sein dürfen, weil doch die Organisation eine Angemessenheit haben muß zu den Lebenszuständen, welche sich entwickeln sollen; und hieraus entsteht eine neue Schwierigkeit, wenn man die Vorstellung von der allgemeinen Auferstehung verbinden will mit der von dem jüngsten Gericht. Denn werden beide Teile gleich in der Auferstehung andere, so ist schon über sie gesprochen und entschieden vor dem Gericht, und dieses wird überflüssig; um so mehr als eine solche Differenz der gleichzeitig erstehenden Leiber nicht könnte durch die Wirksamkeit derselben

kosmischen Kräfte in diesem Zusammenhang mit einem rein ethischen Gegensatz erzielt werden, sondern nur durch einen unmittelbar schöpferischen göttlichen Ausspruch. Sind hingegen die zu beseligenden und die zu verdammenden in der Auferstehung noch gleich, so wird wiederum das Gericht nicht durch die Auferstehung ausgeführt; und da hernach in den einen oder den andern oder in beiden innere die Organisation umwandelnde Veränderungen eintreten müssen, so hängt die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht nur davon ab, daß diese Veränderungen gleichzeitig eintreten, wogegen die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Toten und Verwandlung der Lebenden überflüssig wird. — Nehmen wir mithin alles zusammen, so findet sich ebenfalls, daß die verschiedenen Vorstellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige zu keiner vollständigen Bestimmtheit erhoben werden können. Als wesentlicher Gehalt dieses Lehrstückes aber bleibt nur übrig, einmal, daß eine Himmelfahrt des auferstandenen Erlösers nur möglich ist, sofern auch allen menschlichen Einzelwesen eine an den gegenwärtigen Zustand anknüpfende Erneuerung organischen Lebens bevorsteht; demnächst aber, daß die Entwickelung des künftigen Zustandes auf der einen Seite müsse als durch die göttliche Kraft Christi bedingt gesetzt werden, auf der anderen zugleich als ein kosmisches Ereignis, auf welches die allgemeine göttliche Weltordnung angelegt ist. Das erste steht fest als die Voraussetzung des Glaubens, welche das Streben, Vorstellungen dieses Inhaltes zu bilden, begründet, das andere bleibt schweben als die von uns nie vollkommen zu lösende Aufgabe.

Drittes prophetisches Lehrstück.

Vom jüngsten Gericht.

§ 162. Die Vorstellung vom jüngsten Gericht, wozu die Elemente sich ebenfalls in den Reden Christi vorfinden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen, sofern die Vollendung der ersten alle Einwirkungen der letzteren ausschließt.

1. Das Hauptelement in der Vorstellung vom jüngsten Gericht, daß nämlich Christus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander scheiden wird, so daß sie in ganz verschiedene Örter versetzt, gar nicht mehr auf einander wirken können, schließt keineswegs schon die Vollendung der Kirche in sich. Denn die Unvollkommenheiten derselben rühren, wie schon oben gezeigt worden*), weit weniger von den Einwirkungen der auf dieser Welt mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen her, als von dem fleischlichen, welches sich in den Wiedergeborenen selbst noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn sie der Seele nach bei der Auferstehung dieselbigen wären, wie bei ihrem Abschied aus diesem Leben, ohnerachtet dieser Scheidung auch in das neue Leben doch immer als solche eingehen, in welchen die Sünde, wiewohl im Verschwinden begriffen, noch mitgesetzt ist. Der Wert also, welchen man in dieser Hinsicht jener Scheidung beilegt, beruht nur auf dem unrichtig gefaßten Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche**). Soll

*) Vgl. § 126, 1.
**) Vgl. § 148, 2.

hingegen dieser Unterschied, so wie wir ihn gefaßt haben, mit dem Anfang des neuen Lebens aufhören, so müßte mit demselben aus den Wiedergeborenen selbst das Sündliche und Fleischliche, was ihnen noch anhängt, verschwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für sich nicht bewirkt, daher auch schon Origenes versucht hat, nach seiner Auslegungsweise eine der hierher gehörigen Stellen*) auf eine solche innere Scheidung zu deuten. Allein, abgesehen davon, daß ein solches plötzliches Herausgerissen-werden aller weltlichen und fleischlichen Vorstellungen und Regungen wieder auf eine eigene Weise die stetige Selbigkeit des persönlichen Daseins gefährdet, wäre doch diese innere Scheidung immer nichts anderes als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser hervorgehen soll, so kann das christliche Bewußtsein sich nicht in einer Darstellung erkennen, welche dies nicht in sich schließt. Vielmehr müssen wir in einem solchen plötzlichen, durch keine Selbstthätigkeit vermittelten Beschluß der Heiligung etwas Zauberisches finden, welches bei jedem einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinschaft mit Christo geknüpfte Erlösung überflüssig zu machen, so daß es immer das Ansehen gewinnt, als ob eines von diesen beiden das andere ausschlösse. Ein diesen Streit versöhnendes Mittelglied scheint in der That Johannes**) an die Hand zu geben; denn wenn diese innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Christi verbundene vollkommne Erkenntnis desselben bewirkt wird, so ist sie denn ein Werk der Erlösung. Allein genauer betrachtet hält

*) Comment. in Matth. T. X, 2 (zu Matth. 13, 36—40). Ed. R. Vol. III, p. 444.

**) Joh. 3, 2.

auch dieses nicht Stich. Denn soll die Wiederkunft Christi eine solche Veränderung nur nach Maßgabe der Empfänglichkeit eines jeden bewirken, so ist diese ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn sie aus diesem Leben scheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erscheinung Christi auch nicht bei allen gleich augenblicklich bewirkt werden, sondern bei einigen schneller, bei andern langsamer; also würde auch diese Scheidung keine gleichzeitige sein, sondern vom Anfange des neuen Lebens an in demselben erst allmählich werden. Soll hingegen auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntnis Christi hierbei nichts ankommen, so würde die innere Scheidung allerdings plötzlich berührt; aber dieselbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Christus bei seiner Wiederkunft auch erscheint, und in denen diese Empfänglichkeit ja auch selbst im schlimmsten Fall wenigstens als ein unendlich Kleines vorhanden ist. Dann wüchse uns also dieses an zu einer plötzlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Personen keinen Gegenstand mehr hätte, welche aber selbst von einer Beimischung jenes Zauberischen nicht ganz frei wäre.

2. Wenden wir uns nun zurück zu dem Bilde einer Scheidung der Personen, je nachdem sie ihr Leben gläubig oder ungläubig beschlossen haben, welche Vorstellung herrschend geworden ist, weil sie durch die eigenen Reden Christi begünstigt zu sein scheint, so können wir uns schwerlich ableugnen, daß sie mehr geeignet ist, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten, als ihre Vollkommenheit. Denn wenn die Einwirkungen der mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen von den Wiedergeborenen nur als Organen des heiligen Geistes aufgenommen werden und nur

eine von ihm ausgehende und durch ihn bestimmte Thätigkeit veranlassen, so kommen hierdurch mancherlei Vollkommenheiten zur Erscheinung, wie wir sie in dem vorbildlichen Leben Christi auch finden, welche sich aber ohne solche Einwirkungen nicht entwickeln könnten. Anders aber scheint es sich mit der Seligkeit zu verhalten. Denn da die aus der Sünde entstehenden Übel sich immer über das ganze Gesamtleben verbreiten, so würden die Gläubigen auch in jenem Leben noch, wenn sie in einem und demselben Gesamtleben mit den Ungläubigen zusammengefaßt wären, von den durch diese hineingebrachten Übeln zu leiden haben. Indes fehlt auch hier das richtige Zurückgehen auf die Lebensgemeinschaft mit Christo. Denn da wir auch von Christo, der doch während seines Aufenthalts hier ebenfalls dem Gesamtleben in Vermischung mit den Sünden angehörte, nicht annehmen, daß er leidend gewesen sei, Mitgefühl und körperlichen Schmerz abgerechnet, so würde auch den in der Lebensgemeinschaft mit ihm Begriffenen dort nichts zur Hemmung ihres geistigen Lebens gereichen, und also von ihnen als Übel empfunden werden können, wie auch Christus körperlichen Schmerz und Mitgefühl nicht als Übel empfand. Übrigens müßte auch körperlicher Schmerz, wenn er in dem Leben nach der Auferstehung überhaupt noch möglich wäre, auch anders als nur durch die Sünde erregt werden können, so daß die Scheidung keine Sicherheit gegen ihn gewährte; und auch das Mitgefühl bliebe doch an die Selbigkeit der Natur gebunden, so daß die Seligen Mitgefühl haben würden mit den andern, wenn sie auch gänzlich von ihnen getrennt wären. Die Scheidung also, welche im jüngsten Gericht vorgenommen werden soll, bleibt auch aus diesem Gesichtspunkt betrachtet teils unzureichend, teils überflüssig. Es bliebe also nur übrig zu sagen, sie erfolge nicht um der Seligen, sondern um der

andern willen, sei es nun, damit sie nicht auch Vorteil zögen von dem, was die Guten zur Verminderung der in der gemeinschaftlichen neuen Welt verbreiteten Übel thäten, sei es, damit sie nicht noch in der Gemeinschaft selbst Mittel fänden, um auch selbst zur Gemeinschaft Christi zu gelangen. Allein dies hieße entweder teils dem höchsten Wesen Mißgunst zuschreiben, wogegen schon das gesundere Heidentum gewarnt hat; oder es läge dabei allein die bekannte und weit verbreitete Ansicht der göttlichen Gerechtigkeit zum Grunde, welche bei ihrer Einseitigkeit so sehr als Willkür erscheint, daß in der That der Ursprung dieser Vorstellung viel unzweideutiger, die Aussprüche viel entscheidender, und der Gebrauch, den die Apostel davon machen, viel umfassender sein müßte, wenn wir auch nur berechtigt, geschweige denn verpflichtet sein sollten, dies für eine Anschauung Christi zu halten.

3. Können wir nun also auch diese Vorstellung nicht zu einem reinen beiden Forderungen genügenden Abschluß bringen, so müssen wir uns dennoch wegen ihrer fast allgemeinen Verbreitung in der Christenheit nach einem wesentlichen Gehalt derselben umsehen. Im voraus aber ist zu bemerken, daß, je mehr sie auf das an Rachsucht grenzende Bestreben zurückgeht, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern und sie von allen heilbringenden Einwirkungen der Guten auszuschließen, oder auch auf der andern Seite, je mehr dabei die Furcht mitwirkt, auch bei einer bis zur Vollkommenheit gesteigerten Lebensgemeinschaft mit Christo könnte uns dennoch aus dem Zusammensein mit den Bösen noch Unseligkeit entstehen, um desto weniger gereinigt ist noch die zum Grunde liegende christliche Gesinnung, um desto weniger kann also auch der wesentliche Gehalt dieser Vorstellung hervortreten. Woraus denn folgt, daß nur das-

jenige dafür gelten kann, was noch übrig bleibt, wenn wir uns von Furcht und Rachsucht gänzlich losmachen, und dies scheinen folgende zwei Punkte zu sein. Zuerst, wenn die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Christo gesetzt ist, so sind wir auch von dem Bösen so gänzlich geschieden, daß, wo auch die Bösen und das Böse vorhanden sein mögen, doch beides als solches für uns nicht da ist. Und ist auf diese Art aus dem Gesamtbewußtsein der Gläubigen das Böse und das Übel gänzlich ausgeschlossen, so kann auch nichts anderes als die ungetrübte Fülle göttlicher Gnade ungehemmt darin enthalten sein, und die Kirche ist dann in Wahrheit gänzlich in sich abgeschlossen, so daß auch die überall die Entgegensetzung hervorhebende Ansicht, mit der wir hier unvermeidlich immer behaftet bleiben, dort ganz derjenigen den Platz räumen wird, vermöge deren das Böse nicht ist, weil Gott nicht kann Urheber desselben sein. Zweitens, wenn wir die Kirche als vollendet denken, zugleich aber annehmen, es gebe noch einen Teil des menschlichen Geschlechts, der nicht von dem Geist derselben ergriffen und durchdrungen werde, dies nur unter der Bedingung angenommen werden kann, daß dieser Teil auch gegen alle Einflüsse der Kirche vollkommen verwahrt, mithin auch von aller Berührung mit ihr ausgeschlossen sei und bleibe. Wie ja auch eine diesem Gegenstand wenigstens sehr nahe verwandte Lehrrede Christi*) dieses ganz deutlich in sich schließt, daß jede auch noch so leise Ausströmung, welche aus dem Sitz der Begnadigten zu denen dringt, welche sich während ihres irdischen Lebens nicht zu Gott gewendet haben, sie schon zu guten Regungen befruchtet.

*) Luk. 16, 19—31.

Viertes prophetisches Lehrstück.

Von der ewigen Seligkeit.

§ 163. Von der Auferstehung der Toten an werden sich diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, durch das Anschauen Gottes in einem Zustand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden.

1. Der Zustand der Gläubigen nach der völligen Wiederherstellung ins Leben läßt sich unter zwei verschiedenen Formen denken, als plötzlicher sich immer gleich bleibender Besitz des Höchsten, oder auch als allmähliche Steigerung bis zum Höchsten, welche aber wie die Entwickelung Christi gedacht werden müßte ohne Rückschritt und ohne Kampf. Beide aber haben ihre besonderen Schwierigkeiten, sobald man den allgemeinen Umriß weiter ausführen und sich die Formel zu einem anschaulichen Bilde gestalten will. Denn was das erste betrifft, so können wir uns schwer Rechenschaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferstehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zusammenhang mit dem jetzigen Leben aufzuheben, welches nicht der Fall wäre, wenn es bei allmählichem Wachstum an Vollkommenheit, wie unser jetziger Kindheitszustand, allmählich vergessen würde. Aber noch mehr, sollen wir uns eine keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Wesen, und zwar welches gänzlich geschieden wäre von allem, was irgend noch einer Bearbeitung fähig und bedürftig sein kann, so sind wir in Verlegenheit uns vorzustellen, wie dieses

Wesen, dem es an allen Gegenständen der Thätigkeit fehlt, seine Vollkommenheit äußern soll. Nicht nur, daß wir das gemeinsame Leben schon von der Natur des Menschen nicht trennen können, noch weniger aber der Christ sich je ohne ein solches denken kann, da ja die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die eines jeden mit Christo nur eins und dasselbige ist: sondern auch ein gemeinsames Leben, aber ohne allen Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit, das also nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebensverlaufs beschränkt bleiben müßte, können wir uns schwerlich als einen schlechthin vollkommnen Zustand denken. Denn zu einem solchen haben wir zwar allerdings in unserem gegenwärtigen Leben ein verwandtes Element an der gemeinsamen Gottesverehrung und an allen künstlerischen Darstellungen des Gottesbewußtseins; aber wie wir es nicht nur verwerflich finden, wenn fromme Christen hierüber die ihnen obliegende wirksame Thätigkeit versäumen, sondern auch ein solches Leben dürftig, so können wir uns auch nicht dazu verstehen, daß die höchste Vollkommenheit des Daseins sich sollte auf einen solchen Wechsel von Geben und Empfangen geschäftloser und fruchtloser Darstellung zurückführen lassen. Vielmehr strengt sich die Einbildungskraft an, um ein Werk aufzufinden, welches uns in jenem Leben werde aufgegeben sein; es bleibt aber unter den gegebenen Voraussetzungen nichts anderes übrig, als entweder eine zu bearbeitende äußere Natur oder eine zu beherrschende unvollkommnere geistige Welt, beide von der Art, daß die Beschäftigung mit denselben die Seligkeit nicht trüben kann, wozu wir jedoch weder in der Schrift eine eigentliche Anleitung*) finden, noch auch in uns selbst das

*) Denn Matth. 19, 28 und 2 Tim. 2, 12 können wohl nicht so angesehen werden.

Vermögen, diese Formel auszufüllen. — Nicht leichter aber ist es, wenn wir uns vorstellen wollen, mit der Auferstehung beginne eine sich ins unendliche hin steigernde Vollkommenheit. Denn diese können wir uns kaum denken ohne Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch das, doch nicht ohne eine solche Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen wie mit dem Vorgefühl des künftigen Besseren natürlich verbunden ist; und dies ist doch immer ein Bewußtsein von Unvollkommenheit, und also auch bei freien Wesen irgendwie von Schuld. Ja eine Steigerung läßt sich schwerlich ohne äußere Relationen und Entwickelungsbedingungen denken. Dann aber kommt, ist einmal diese Schleuse geöffnet, auch die Ungleichheit der Gleichartigen und der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen mit hinüber, und in Gefolge dessen alles, was das hiesige Menschenleben charakterisiert; ja es bleibt nur noch übrig, was doch vielleicht von dieser Voraussetzung aus ohne Folgewidrigkeit nicht zu vermeiden ist, daß wir auch den Wechsel zwischen Leben und Tod mit aufnehmen. Woraus denn erhellt, daß wir unter dieser Form noch keine Vollendung der Kirche gedacht haben, sondern nur eine sich allmählich verbessernde und reinigende Wiederholung des jetzigen Lebens; und die Aufgabe ist also nicht gelöst.

2. Wenn wir nun, unter welcher von beiden Formen es auch sei, nach dem eigentlichen Lebensinhalt dieses künftigen Zustandes fragen, und schon zugegeben haben, daß derselbe sich, was unsere Selbstthätigkeit betrifft, nur auf Darstellung beschränke, so würde uns, um eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen, noch zu wissen nötig sein, was wir dann werden darzustellen haben, d. h. was auf uns einwirken wird und was wir in uns aufnehmen werden. Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist der Ausdruck, daß

das ewige Leben in dem Anschauen Gottes bestehen werde*). Können wir aber hierunter nur die vollkommenste Fülle des lebendigsten Gottesbewußtseins verstehen, so ist zunächst die Frage, wodurch sich denn dieses von unserem dermaligen Gottesbewußtsein unterscheiden werde. Das Nächste wäre nun wohl zu sagen, daß wie dieses immer vermittelt sei, indem wir es nur an und mit einem anderen haben, so werde es dort ein unvermitteltes sein. Allein dies läßt sich mit Beibehaltung der Persönlichkeit schwer zusammenreimen. Denn als selbstbewußte Einzelwesen können wir das Gottesbewußtsein, wenn es doch das unsrige sein soll, immer nur haben mit unserem Selbstbewußtsein, und wenn doch dieses von jenem unterschieden werden müßte, so wird dies nur auf zwiefache Art vorstellig zu machen sein. Entweder wir unterscheiden uns nur von unserem Gottesbewußtsein als das Subjekt, welchem es einwohnt, ohne daß unser Selbstbewußtsein irgendeinen anderen Inhalt hätte; — und diese Vorstellung wird schwerlich jemand ertragen können — oder es muß sich von jenem als dem sich selbst immer gleichbleibenden unterscheiden als ein wandelbares, mithin als ein immer affiziertes. Daher wird, wenn das Einzelleben in menschlicher, ja wohl überhaupt in endlicher Natur fortbestehen soll, unser Gottesbewußtsein immer nur ein vermitteltes bleiben, und wir werden den Unterschied zwischen dem jetzigen und dem künftigen nur innerhalb dieses Gebietes zu suchen haben. Dann aber bleibt nur das übrig, wonach wir hier schon streben, wenngleich mit dem Bewußtsein, es nicht erreichen zu können, daß wir nämlich Gott in allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, so weit die endliche Natur dies

*) Zunächst aus Matth. 5, 8 und 2 Kor. 5, 7 genommen. Mit welchem Recht, ist streitiger Auslegung.

zuläßt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott sich erkennen läßt, ohne daß jemals ein Streit in uns entstände zwischen diesem Bestreben in uns und irgendeinem andern, und zwischen dem stetigen Gottesbewußtsein und irgendeinem andern. Dieses nun wäre allerdings ein reines und sicheres Schauen, und so wären wir vollkommen heimisch bei Gott; nur daß sich ebenso wenig begreifen läßt, wie wir auf diesem Punkt schon stehen sollten gleich bei der Auferstehung, ohne daß die Stetigkeit und Selbigkeit unseres Daseins gefährdet würde, als wir auch einsehen können, wie wir, an die Stelle anknüpfend, die wir hier einnehmen, jemals zu dieser Vollendung gelangen sollten. Wir können mithin zwar von beiden Punkten ausgehen, sowohl von der Aufgabe, eine unveränderlich sich gleichbleibende Seligkeit, als von der, eine ins unendliche fortgehende Steigerung vorzubilden; aber da wir keine von beiden wirklich lösen können, so bleiben wir immer ungewiß, wie der Zustand, welcher die höchste Vollendung der Kirche ist, von der als unsterblich erstehenden Persönlichkeit der einzelnen erworben und unter dieser Form besessen wird.

Anhang. Von der ewigen Verdammnis.

Die bildlichen Reden Christi, durch welche man veranlaßt worden ist, der ewigen Selbigkeit gegenüber, für die welche außer der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, einen Zustand nicht zu vermindernder Unseligkeit anzunehmen*), werden hierzu schwerlich hinreichend erfunden werden, wenn man sie genauer prüft. Teils sind diese Stellen selbst nicht ohne ein sehr willkürliches Verfahren zu trennen von anderen, die notwendig auf etwas Früheres gehen müssen**);

---

*) Matth. 25, 26. Mark. 9, 44. Joh. 5, 29.

**) Vgl. Matth. 24, 30—34 und Joh. 5, 24. 25.

teils stehen ihnen andere entgegen, die an einen definitiven Sieg des Bösen über einen Teil des menschlichen Geschlechts nicht denken lassen, aus denen man vielmehr schließen muß, daß noch vor der allgemeinen Auferstehung das Böse gänzlich wird aufgehoben werden*). Noch viel weniger kann die Vorstellung einer ewigen Verdammnis selbst weder an und für sich betrachtet, noch inbezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung bestehen. Denn wenn man einmal darüber verständigt ist, daß unter der ewigen Verdammnis nicht kann eine Verurteilung zu leiblichen Schmerzen und Leid zu verstehen sein, weil wir ja, wenn die menschliche Natur nicht soll ganz aufgehoben worden sein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewußtsein, das Aufgelegte ertragen zu können, immer eine Befriedigung mit sich führt, mithin eine reine und keiner Verminderung fähige Unseligkeit hieraus nicht hervorgeht, so finden wir auch kaum mehr einen festen Punkt, um darauf stehen zu bleiben. Soll nämlich die Unseligkeit geistiger Art sein, und dann vorzüglich in den Qualen des Gewissens bestehen, so wären dann die Verdammten um vieles besser in der Verdammnis, als sie in diesem Leben gewesen sind, und sollten dennoch unseliger sein, da sie schon besser sind. Dieses können wir nicht vorstellen, denn sollte dies auch zur göttlichen Gerechtigkeit gehören, so wäre doch nicht zu verhindern, daß nicht die Selbstbilligung des erwachten und geschärften Gewissens doch ein Gegengewicht gegen die Unseligkeit enthielte; ja wir können uns nicht vorstellen, daß das erwachte Gewissen als eine lebendige innere Bewegung nicht auch etwas Gutes hervorbringen sollte. Wollte man hingegen sagen, nicht das geschärfte Gefühl für den Gegen-

*) 1 Kor. 15, 25. 26.

satz des Guten und Bösen sei als der Grund der ewigen Qualen anzusehen, sondern nur das Bewußtsein der selbstverscherzten Seligkeit, so könnte doch auch dieses nur lebendig sein, sofern die Seligkeit im Bewußtsein wenigstens nachgebildet würde, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem seligen Zustand teilzunehmen. Aber diese Fähigkeit setzte schon eine Besserung voraus, und jene Nachbildung wäre schon ein die Unseligkeit vermindernder Genuß. — Betrachten wir nun die ewige Verdammnis inbezug auf die ewige Seligkeit, so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann, wenn jener besteht. Denn wenn auch beide Gebiete äußerlich ganz geschieden sind, so läßt sich schon an sich ein so erhöhter Zustand der Seligkeit nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntnis von der Unseligkeit der andern, noch weniger aber, wenn die Scheidung selbst nur die Folge sein soll von einem allgemeinen Gewicht, bei welchem beide Teile anwesend waren, d. h. jeder sich auch des andern bewußt. Legen wir nun den Seligen eine Erkenntnis von dem Zustande der Verdammten bei, so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommnung unserer Natur nicht rückläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß notwendig die Seligkeit trüben, um so mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß wenn die ewige Verdammnis ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist, so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden; wie wir denn auch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Gehört aber zur persönlichen Fortdauer auch

irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer einige von uns mit einigen von jenen zu demselben Gesamtleben verbunden waren, so muß das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab, da wir ebenso wenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungeteilt durch einander bedingt ist, werden wir uns nicht verhehlen können, auch dieses, daß uns hilfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren jenen keine ähnliche zuteil wurden; so daß unser Mitgefühl auch noch das Stechende haben muß, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserem Vorteil und dem Nachteil eines andern. — Von beiden Seiten angesehen, hat es also große Schwierigkeiten vorzustellen, der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit teilhaftig würden, andere aber und zwar nach der gewöhnlichen Vorstellung der größte Teil des menschlichen Geschlechts in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. So daß wir eine solche Vorstellung nicht festhalten sollten, ohne so entschiedene Zeugnisse davon, daß Christus selbst so vorhergesehen, wie wir sie keineswegs haben. Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spuren finden*), daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.

Zusatz zu den prophetischen Lehrstücken.

Was aus diesen Auseinandersetzungen hervorzugehen scheint, ist dieses. Wenn gleich beide Elemente die Voll-

---

*) 1 Kor. 15, 26. 55.

endung der Kirche und die persönliche Fortdauer jedes für sich mit vollkommner Wahrheit in unser christliches Bewußtsein aufgenommen sind; und wenn auch feststeht, daß die Vollendung der Kirche in diesem Leben nie zur Erscheinung kommt und der Zustand in jenem Leben sich zur Vollendung der Kirche nicht ebenso verhalten kann wie der jetzige, so will sich dennoch weder aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente eine festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung ergeben, noch läßt sie eine solche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwickeln. Denn wollen wir die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhältnis zum Unvollendeten das Verhältnis des dortigen Einzellebens zu dem hiesigen, und den Unterschied zwischen beiden zu bestimmen, so kommen wir damit nicht zustande. Und wollen wir vermittelst der Vorstellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo sie nicht mehr nur produzierend sei, sondern Produkt, so können wir auch dieses nicht vollbringen. Die eine Darstellungsweise wird immer in das Mythische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen hineinspielen; die andere wird sich immer dem Visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines Überirdischen. Und dieses waren überall die Formen des Prophetischen, welches in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Prinzipien anregend zu gestalten bestimmt ist.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen.

§ 164. Wenn wir unser Bewußtsein von der durch die Wirksamkeit der Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, so setzen wir die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche als Gegenstand der göttlichen Weltregierung.

1. So wie wir hier den Begriff der Weltregierung allein aufstellen können, ist ihm kein anderer Inhalt unterzulegen. Denn für unser christliches Selbstbewußtsein ist alles andere nur inbezug auf die Wirksamkeit der Erlösung vorhanden, entweder zu dem Organismus gehörig, in welchem das wiedererweckte Gottesbewußtsein sich ausspricht, oder als Stoff gegeben, welcher durch diesen erst bearbeitet werden soll. Da aber regieren zunächst heißt Kräfte, welche schon anderweitig vorhanden sind, in Bewegung setzen und sie lenken, so verführt der Ausdruck sehr leicht dazu, auch hier an ein göttliches Lenken irdischer Kräfte als schon vorhandener zu denken, und die Weltregierung von der Schöpfung so zu trennen, daß sie als etwas Hintennach- oder Zwischenein-gekommenes erscheint, und als hätte können von der Schöpfung an alles auch anders gehen, als es gegangen ist. In dem christlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöser ge-

schaffen ist*), liegt hingegen, daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rückwirkend eingerichtet ist inbezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglich vollständigsten Übertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht so anzusehen, als ob sie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für sich gehe und die göttliche Weltregierung nur durch besondere einzelne Akte einen Einfluß auf dieselbe ausübe, um sie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr sind uns beide völlig eins, und wir sind uns dessen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere gewesen sein würde, wenn dem menschlichen Geschlecht nicht nach der Sünde die Erlösung durch Christum wäre bestimmt gewesen.

Der in unserem Satz aufgestellte Begriff der Weltregierung scheint freilich einer Zeit anzugehören, wo es keine Veranlassung gab, anderes geistiges Leben neben dem menschlichen zu denken, ausgenommen das der Engel, welches aber die ersten Christen, wie herrlich es auch beschrieben wurde, doch wegen mangelnder Vereinigung des göttlichen Wesens mit dieser Natur unter das menschliche stellten, und nur als ihm dienstbar auf den Menschen bezogen. Allein wenn wir auch noch so gern im voraus annehmen, die Welt sei die reichste Offenbarung Gottes, die wir nur als möglich denken können; und wenn wir uns demgemäß vollkommen überzeugt hätten, auf allen Weltkörpern entwickele sich organisches Leben, und zwar bis zur Vernunft gesteigert: so wäre dies doch für unser Selbstbewußtsein nur eine leere Stelle. Denn wenn wir auch unser Gattungsbewußtsein

*) Kol. 1, 16.

über das menschliche hinaus bis zu dem der Intelligenz schlechthin erweitern könnten, so affiziert uns doch diese außermenschliche Intelligenz nicht ebenso, daß wir unsere Vorstellung von göttlichem Weltregiment erweitern müßten, bis uns von ihrem zeitlichen Verlauf etwas anschaulich gegeben würde. Da hierzu nun nichts vorliegt, so kennen wir auch keinen anderen Umfang der Weltregierung als unsere Welt, also das Gebiet, in welchem die Erlösung ihre Kraft beweist. Wenn nun dasjenige Element in unserem Selbstbewußtsein, welches uns Bewußtsein der Sünde wird, uns unmittelbar nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurückführt, so bekommt der Begriff der Erhaltung seinen vollständigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtsein der Gnade wird, auf die göttliche Ursächlichkeit. Wir können daher sagen, beides dort Aufgestellte*), sowohl das Wesen der Dinge in ihrer Beziehung auf einander, als durch die Ordnung ihrer gegenseitigen Einwirkungen auf einander, bestehe durch Gottt, so wie es besteht, mit Bezug auf die erlösende oder den Geist zur Vollendung entwickelnde Offenbarung Gottes in Christo. Alles in unserer Welt nämlich, zunächst die menschliche Natur und dann alles andere um desto gewisser, je inniger es mit ihr zusammenhängt, würde anders sein eingerichtet gewesen, und so auch der ganze Verlauf der menschlichen Begebenheiten und der natürlichen Ereignisse ein anderer, wenn nicht die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi, und infolge dieser auch die mit der Gemeinschaft der Gläubigen durch den heiligen Geist, der göttliche Ratschluß gewesen wäre. Und inbezug auf unser Urteil über die Vorstellung von der Einheit und Selbigkeit

*) Vgl. § 46. Zusatz Bd. I, S. 255.

der Kirche zu allen Zeiten *) werden wir diese göttliche Weltregierung in zwei Zeiträume teilen, den einen, ehe jene Vereinigung in Raum und Zeit wirklich eintrat, in welchem alles nur vorbereitend und einleitend war, den andern entwickelnden und erfüllenden, seit sie wirklich geworden ist.

3. Wie nun in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Teilung ist oder Gegensatz, und wir die göttliche Weltregierung nur als eine auf eines gerichtet betrachten können: so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge seiner Entwickelung der eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles einzelne aber ist ein solcher nur als in diesem und für dieses. Wir freilich können für uns nicht umhin, einzelnes als Teil dieses Ganzen für sich zu setzen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieses einzelne eine besondere von dem Zusammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Ursächlichkeit annehmen, mithin einzelnes als besonderes Ziel und Ergebnis der göttlichen Weltregierung für sich betrachten, dem also anderes als Mittel untergeordnet ist. Vielmehr müssen wir dann gleich als notwendige Korrektion dieses selbst dem übrigen unterordnen, so daß alles einzelne als gleich sehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erscheint. Wie ja auch der Erlöser, wenn er seine Jünger einzeln ja in einzelnen Begegnissen ihres Lebens als Gegenstände der göttlichen Sorgfalt darstellt, dabei doch immer ihren Beruf, also ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet ist. — Hiernach wird uns die gewöhnliche Einteilung in eine allgemeine, besondere und allerbesonderste göttliche Vorsehung ziem-

*) Vgl. § 156.

lich unbrauchbar. Denn soll die erste auf alle Dinge überhaupt gehen, die zweite auf das gesamte Menschengeschlecht, und die dritte auf die Frommen oder auf das Reich Gottes, so kommt uns doch alles nur in dieser letzten zusammen, weil sich auf ihren Gegenstand alles andere bezieht. Überhaupt ist der Ausdruck Vorsehung fremden Ursprungs und aus heidnischen Schriftstellern zuerst in die späteren jüdischen Schriften und dann in die der christlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachteile für die klare Darstellung des eigentümlich christlichen Glaubens, welches durch den Gebrauch der schriftmäßigen Ausdrücke „Vorherbestimmung, Vorherversehung" würde vermieden worden sein. Denn diese sprechen viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Teiles auf den Zusammenhang des Ganzen aus und stellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zusammenstimmende Anordnung dar. Und so daß dies keinesweges mit dem Sinn des ebenfalls unchristlichen Ausdrucks Schicksal zu verwechseln ist, wobei immer gedacht wird an ein Bestimmtsein des einzelnen durch das Zusammenwirken alles übrigen ohne Berücksichtigung dessen, was aus dem Für-sich-gesetzt-sein des Gegenstandes hervorgegangen sein würde. Ganz ähnlich wird aber auch in dem Ausdruck Vorsehung vorzüglich gedacht eine Bestimmtheit des einzelnen ohne Berücksichtigung dessen, was sich aus seinem Zusammensein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte; und auch diese Einseitigkeit ist dem Begriff der Vorherbestimmung fremd. Daß aber in die göttliche Vorherversehung auch die Sünde mit eingeschlossen ist, wiewohl sie eigentlich der Idee des Reiches Gottes widerspricht, hat die Schrift selbst keine Scheu zu bekennen, sondern rechnet sie zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung; und wir können auch als vollkommen in sich zusammenstimmend den

göttlichen Ratschluß erkennen, daß alle Menschen an diesem früheren Zustande Anteil haben sollen vor der neuen Schöpfung, um an den Kräften der letzteren nur unter der das ganze menschliche Dasein bestimmenden Form des Gegensatzes teilzunehmen. Nur daß hieraus die oben schon aufgeregte Schwierigkeit, die Vorstellung einer ewigen Verdammnis zu vollziehen, aufs neue einleuchtet, da es hier darauf ankommt, sie mit der Vorstellung einer göttlichen in sich einen und auf eines gerichteten Weltregierung zu verbinden.

§ 165. Die göttliche Ursächlichkeit stellt sich uns in der Weltregierung dar, als Liebe und als Weisheit.

1. Wie überhaupt die eine und ungeteilte göttliche Ursächlichkeit nicht ohne Vermenschlichung in einem Kreise von göttlichen Eigenschaften dargestellt werden kann, so müssen wir auch hier, um die Art und Richtung derselben zu einem klaren Bewußtsein zu bringen, Differenzen aufsuchen, die als menschliche auf einem Gegensatz beruhen. Nun unterscheiden wir in aller menschlichen Ursächlichkeit die dabei zum Grunde liegende Gesinnung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das Innerste des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als bestimmt erregten Willen; diese geht mehr auf den Verstand zurück und zeigt uns die Selbstthätigkeit inbezug auf den Gegenstand als ein Mannigfaltiges. Nach Maßgabe dieser menschlichen Unterschiede werden die genannten göttlichen Eigenschaften vorgestellt und entsprechen so dem vorher angegebenen Gehalt der göttlichen Weltregierung. Denn Liebe ist doch die Richtung, sich mit an-

derem vereinigen und in anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit versteht man die richtige Entwerfung der Zweckbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesamtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht. Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenstimmenden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlösung, so nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunst, gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisieren.

2. Beide Eigenschaften vereinzeln sich natürlich im menschlichen Leben um desto leichter, als wegen der dem Menschen wesentlichen Differenz zwischen Verstand und Willen nur bei wenigen und auch bei diesen nie vollkommen die Gesinnung und die Zweckbegriffsbildung in einander aufgehen, sondern mehr oder weniger die Tüchtigkeit des Verstandes hinter der Reinheit des Willens zurückbleibt oder umgekehrt. An eine solche Entzweiung nun ist im göttlichen Wesen nicht zu denken; daher sind auch diese beiden Eigenschaften gar nicht irgendwie getrennt, sondern so gänzlich eines, daß man jede auch als in der anderen schon enthalten ansehen kann. So daß wir, ohne dadurch irgendeine Beschränkung in Gott zu setzen, doch behaupten können, die göttliche Weisheit sei nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufes zu bestimmen, als diejenige, worin sich die göttliche Liebe auf das vollkommenste realisiert; und ebenso wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmitteilungen geeignet, in welchen sie nicht sich selbst vollkommen genügte, und also nicht als die Weisheit

schlechthin erschiene. Diese Zusammenstimmung muß durch die folgenden beiden Lehrstücke noch heller ins Licht gesetzt werden.

Erstes Lehrstück.

Von der göttlichen Liebe.

§ 166. Die göttliche Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteilt, wird in dem Werk der Erlösung erkannt.

Conf. Basil. V (p. 95). Status hujus scripturae canonicae totius is est, bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum Dominum declarasse . . . quae fide sola recipiatur.

1. Beides wird auch auf unserem eigenen Gebiet nicht selten bestritten. Daß das höchste Wesen sich mitteile, und darin das Wesen der göttlichen Liebe bestehe, wird von vielen als mystisch verworfen; als ausschließend aber und die Erweisungen der göttlichen Vollkommenheit auf zu engen Raum beschränkend das andere, daß nämlich, sofern es überall eine göttliche Mitteilung gebe, diese nur mittelst der Erlösung statthabe; und vornehmlich lenken auf diese Weise diejenigen von uns ab, welche überhaupt das Eigentümliche des Christentums mehr in Schatten stellen, als hervorheben. Diese nun erkennen, was das erste betrifft, die göttliche Liebe in allen das Leben schützenden und fördernden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menschlichen Dinge; allein, abgesehen von der Erlösung und nur in diesem Sinne ge-

nommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas Zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenstand derselben ansehen, so können wir doch, wenn wir nicht in den gröbsten Partikularismus zurücksinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus solchen Lebensförderungen schließen, welche durch Lebenshemmungen anderer bedingt sind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegenteil gegeben wäre*). Ja, dies gilt nicht nur von Förderungen und Hemmungen des sinnlichen Wohlergehens, sondern es ist ebenso mit der geistigen Entwickelung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünstigung des einen bedingt ist durch Vernachlässigung anderer. Wollen wir aber das Einzelleben beiseite stellen und mehr die Menschheit, also unser Gattungsbewußtsein beachten, so werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der einzelnen sich gegenseitig aufheben, wenn sie sich gegenseitig bedingen, um so eher darauf zurückkommen, daß das göttliche Wohlwollen sich nicht auf eine unzweideutige Weise wahrnehmen lasse, wenn es sich nicht insgemein schützend und pflegend gegen dasjenige beweise, was das Eigentümlichste und Höchste des Menschen ist, nämlich das Gottesbewußtsein, welches aber unser christliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlösung überall in einem unterdrückten Zustande sieht; und somit finden wir uns wieder auf dem Gebiet der göttlichen Selbstmitteilung. So daß wir als Christen, selbst wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darstellen wollen, doch bei nichts Geringerem, als der das Gottesbewußtsein erneuernden und vollendenden Mitteilung Gottes in Christo und dem heiligen Geist stehen bleiben können. Denn wenn gleich jede auch noch so unvollkommene Gestaltung des Gottes-

*) Vgl. § 85, 1.

bewußtseins, ja auch der latente Besitz desselben als eines bloß angestrebten auch uns für eine göttliche Mitteilung an die menschliche Natur gilt, so doch nicht für eine solche, in der wir beruhen können; vielmehr zeigt eine solche sich uns von allen Seiten nur als einen Durchgangspunkt, an welchem vorläufige und ungenügende menschliche Zustände verlaufen.

2. Dagegen wird wider unsern Satz eingewendet auf der einen Seite, daß nicht nötig gewesen sei, der Erlösung zu warten, um die göttliche Liebe auch als Selbstmitteilung Gottes zu erkennen, auf der anderen Seite, daß es im höchsten Grade engherzig und undankbar, sie ausschließend und einzig in der Erlösung zu finden. Was nun das erste betrifft, so sagt man, Mitteilung Gottes sei in allem, was irgend an dem Menschen zum Ebenbilde Gottes gerechnet werden könne, also in der Vernunft in allen ihren Verrichtungen, ja in allem, worauf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beruht und in allen unserer Natur angehörigen Keimen geistiger Entwickelung. Hierzu nun gehöre allerdings auch das der Frömmigkeit zum Grund liegende Gottesbewußtsein; allein wenn wir deshalb die Erkenntnis der göttlichen Liebe nur an die Erlösung binden wollten, so legten wir den größten Wert auf das weniger bedeutende. Denn der Unterschied in dem Verhalten Gottes zu denen Geschöpfen, welche gar keines Gottesbewußtseins fähig sind, und zu denen, welche ein solches, und wenn auch nur auf die unvollkommenste und unkräftigste Weise entwickeln, sei doch weit größer, als der zwischen Gottes Verhalten zu diesen und dem zu unsern Wiedergeborenen, weil ja offenbar der Unterschied zwischen dem Gottesbewußtseinsgehalt der letzten beiden weit geringer ist, als zwischen dem der ersten beiden. Hierauf indes ist zu erwidern, daß allerdings alle Menschen als des Gottesbewußtseins fähige, auch Gegenstände der gött-

lichen Liebe sind; aber in ihnen selbst verwirklicht sich die göttliche Liebe nicht, sondern sie dringen von der Furcht vor Gott, die ja auch unter dem Gesetz der vorherrschende fromme Gemütszustand war, höchstens zu dem negativen Bewußtsein durch, daß das höchste Wesen nicht neidisch sei, welches noch weit davon entfernt ist, eine Anerkennung der göttlichen Liebe zu sein. Diese entsteht erst mit der Wirksamkeit der Erlösung und von Christo aus. Da nun aber Gott auch diejenigen, welche sich noch, wie man es richtig verstanden, von dem ganzen außerchristlichen Gebiet sagen kann, in dem Schwanken zwischen Abgötterei und Gottlosigkeit bewegen, nicht gerade insofern lieben kann, als sie ihn nicht lieben, so kommen wir auch hier darauf zurück, daß er sie nur liebt, sofern er sie in Christo sieht, wie auch sie nicht eher, als wenn sie selbst in Christo sind, zur Erkenntnis der göttlichen Liebe kommen. — Was das andere betrifft, so wird gesagt, daß, wenn auch auf dem Gebiet des im Selbstbewußtsein mitgesetzten Gottesbewußtseins die Liebe Gottes erst mit der Erlösung hervortrete, so zeige sie sich doch auf anderen Gebieten in vielem, was ganz dasselbe sei, außerhalb des Christentums, wie innerhalb desselben, vornehmlich in allem Gelingen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Herrschaft über die Erde. Allein da alles Menschliche von der Kraft der Erlösung durchdrungen werden soll und erst in dieser Verbindung zu seiner Vollendung gelangt, so ist auch kein menschliches Gut, welcher Art es immer sei, dem sich darauf beziehenden göttlichen Willen gemäß gestaltet, wenn es nicht in diesen Zusammenhang mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins in unserer Seele durch Christum gebracht ist. Aus dem aber, was nicht den göttlichen Willen darstellt, kann auch nicht die göttliche Liebe erkannt werden. Unser Satz darf also nur in dem Umfang verstanden werden,

der ihm schon durch das obige*) gesichert ist, um sich vollkommen zu rechtfertigen.

§ 167. Lehrsatz. Gott ist die Liebe.

1 Joh. 4, 16.

1. Wenn schon immer behauptet worden ist, daß in Gott kein Unterschied sein könne zwischen Wesen und Eigenschaften, und eben deswegen der Begriff Eigenschaft sich nicht recht zur Darstellung des göttlichen Wesens schicke, so liegt doch zugleich dieses darin, daß, insofern durch das, was wir als göttliche Eigenschaft setzen, etwas Wahres von Gott ausgesagt ist, dasselbe auch ein Ausdruck für das göttliche Wesen selbst sein muß. Aus diesem Grunde nun müßten freilich von allen anderen göttlichen Eigenschaften, wenn sie nicht auch als solche mit Unrecht gesetzt sein sollen, ähnliche Sätze gebildet werden können; aber weder kommen dergleichen in der Schrift vor, noch hat man in der kirchlichen Lehre jemals aufgestellt, Gott sei die Ewigkeit, oder die Allmacht, oder ähnliches. Und wenn wir wenigstens wagen können zu sagen, Gott sei die liebende Allmacht oder die allmächtige Liebe, so werden wir doch gestehen, daß in der einen Form nicht minder als in der anderen doch nur die Liebe dem Sein oder Wesen Gottes gleichgesetzt wird. Darum muß unser Satz in dieser ausschließenden Form begründet und gerechtfertigt werden, daß nur die Liebe und nicht eine andere göttliche Eigenschaft so kann Gott gleichgesetzt werden. Nur versteht sich, daß wir auch hier in keine Beziehung treten wollen zu irgendeinem auf spekulativem Wege gefundenen Begriff von Gott; sondern daß wir nur zu zeigen haben, weshalb sich diese Eigenschaft auf solche Weise unterscheide

*) § 164.

von den anderen, die wir auf unserm Wege aufgestellt haben.

2. Was nun zunächst die in dem ersten Teil unserer Darstellung ermittelten Eigenschaften betrifft, so haben diese schon damals darauf verzichtet*), solche Ausdrücke des göttlichen Wesens zu sein, welche an die Stelle des Namens selbst gesetzt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenschaft, vermöge deren alles Endliche, so wie es ist, durch Gott ist, so haben wir freilich die ganze göttliche That gesetzt aber ohne Motiv, also als Handlung schlechthin unbestimmt, und es kann nur inbezug auf das Gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geschehen, daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da das Endliche als solches nicht nur ein mannigfaltiges ist, sondern auch ein veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuständen, also in Durchgangspunkten gegebenes, so liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott ist, und er es will und setzt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehen, immer in Ungewißheit über den in der Allmacht mitgesetzten Willen Gottes als solchen. Dasselbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenschaften. Ja, da sie uns insgesamt in der Abstraktion von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind, so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehen bleiben, so ist ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten

*) Vgl. § 56. Zusatz.

des Glaubens, den auch die Teufel haben können*) — Die beiden in unserem anderen Teil zwar, aber bei dessen erster Seite abgehandelten Eigenschaften sind auch nicht solche, die ursprünglich könnten Ausdrücke des göttlichen Wesens sein. Denn wir können nicht sagen, daß Gott in sich selbst die Gerechtigkeit sei und die Heiligkeit sei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung auf das Böse und den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen; beides aber sowohl der Gegensatz als auch dessen Auflösung ist überall nicht für Gott, ihn für sich allein betrachtet. Daher ist auch die Wirksamkeit dieser Eigenschaften abgesondert von den andern nur auf ein gewisses Gebiet beschränkt, und sie werden erst recht als göttliche Eigenschaften erkannt, wenn wir dieser Absonderung ein Ende machen und sie in diejenigen auflösen, welche als Ergebnis der zweiten Hälfte unserer Darstellung hier abgehandelt werden; so daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich, wenngleich mehr vorbereitend, als erfüllend, mit zu dem Werk der Erlösung gerechnet wird. Jene beiden Eigenschaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, diese aber nur in ihren vorbereitenden Äußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe ist die heilige und gerechte, sofern sie mit diesen Vorbereitungen wesentlich beginnt, wie sie auch die allmächtige und die ewige ist. Wenn nun also Liebe und Weisheit allein den Anspruch behalten, zugleich Ausdrücke für das Wesen Gottes selbst zu sein, wir aber doch nicht ebenso sagen, Gott ist die Weisheit, wie Gott ist die Liebe, so läßt sich hierüber, auch schon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt ist, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art sehen, wie wir beider-

*) Jak. 2, 19.

lei Bewußtsein haben, so haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtsein der Erlösung, und indem dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewußtsein auftragen, repräsentiert es uns natürlich das Wesen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine so unmittelbare Weise ins Bewußtsein, sondern nur, wenn wir unser Selbstbewußtsein, schon das persönliche, noch mehr aber das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung aller Momente auf einander erweitern. Ja wie beide Eigenschaften nicht getrennt von einander gedacht werden können, dann aber nicht die Liebe die Vollkommenheit der Weisheit ist, sondern die Weisheit die Vollkommenheit der Liebe, so wäre doch nicht ebenso vollkommen die Liebe mit eingeschlossen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe ist, muß auch die schlechthinige Weisheit sein.

Zweites Lehrstück.

Von der göttlichen Weisheit.

---

§ 168. Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmitteilung ordnende und bestimmende Prinzip.

1. Das besondere Verhältnis, welches uns oben*) fehlte, um die göttliche Weisheit als eine von der göttlichen Allwissenheit verschiedene Eigenschaft zu setzen, ist in diesem

*) Vgl. § 55, 1.

Zusammenhang derselben mit der göttlichen Liebe gefunden. Es bleibt aber demungeachtet wahr, daß die göttliche Allwissenheit so bestimmt, wie wir dort gethan haben, nur dasselbe in Gott setzt, was die göttliche Weisheit; nur wird uns das zeitlose Verhältnis natürlich ein zwiefaches, als das vorhergehende Wort die Weisheit, als das nachfolgende die Allwissenheit. Mithin ist auch die letzte in demselben Verhältnis zu der göttlichen Liebe wie die erste, und alles Sein in Gott nur als das durch seine Liebe vermittelte gesetzt. Und hieraus ergänzt sich auch, was ich anderwärts*) für ein anderes Gebiet über das Verhältnis zwischen Liebe und Weisheit gesagt habe, dadurch nämlich, daß das vorhergehende Wort auch unmittelbar das hervorbringende ist. Was aber daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit setzen, zunächst folgt, ist dieses, daß wir das gesamte endliche Sein unmöglich in seiner Beziehung auf unser Gottesbewußtsein betrachten können, außer — welches wir in dem Ausdruck Welt auch immer mitdenken — als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk. Denn wie auch in dem menschlichen Gebiet die richtige und vollkommene Entwerfung der Idee eines Kunstwerkes das ursprüngliche Werk der Weisheit ist, so daß auch den eigentlichen Handlungen nur insofern ihr Ursprung in der Weisheit angewiesen wird, als sie, sowohl im Zusammenhang des ganzen Lebens, als auch für sich zugleich können als Kunstwerke und Teile eines solchen angesehen werden, der vollkommenste Mensch aber derjenige wäre, dessen sämtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mitteilenden Selbstdarstellung bildeten, so ist auch die

---

*) In meiner Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs S. Denkschr. d. Ak. d. W., Jahrg. 1819.

göttliche Weisheit nichts anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesetzt, sondern einfach und ursprünglich vollkommenen Selbstdarstellung und Mitteilung gedacht *). Nur daß wir uns noch die Teilung wegdenken müssen, daß, wie es keinen Unterschied giebt zwischen göttlichen Werken und Thaten, so auch nicht wie bei uns in den Thaten mehr die Mitteilung, in den Werken mehr die Darstellung vorherrscht, sondern nur für uns das eine ursprünglich göttliche Mitteilung war und dann Darstellung wird, das andere umgekehrt. Eben hierin aber, daß die Sendung Christi uns ursprünglich göttliche Mitteilung ist, liegt der Grund, warum dieser Ausdruck vorgezogen ist. Die Entwickelung unseres Bewußtseins von der Weisheit Gottes besteht darin, daß die Mitteilung in ihrem zeitlichen Fortschreiten uns immer mehr zur vollkommenen Darstellung der allmächtigen Liebe Gottes werde. — Demnächst aber ist wohl vorzusehn, daß wir unsern Begriff nicht dadurch verfälschen, daß wir unsern Gegensatz von Zweck und Mittel mit hineintragen. Der Grund zu dieser Vorsicht ist schon in dem obigen gelegt. Denn schon jedes menschliche Kunstwerk ist um so vollkommener, je mehr es so in diesem Begriff aufgeht, daß innerhalb desselben nichts in diesen Gegensatz von Zweck und Mittel fällt, sondern alles sich nur verhält wie Teil zum Ganzen, und die Mittel nur außerhalb desselben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt sich dieses in der Anwendung auf ein ganzes menschliches Leben. Wie sollte also nicht vielmehr noch die göttliche Weisheit diesen Gegensatz so ausschließen, daß, da nichts ist außerhalb der Welt, was als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derselben so geordnet wäre, daß es sich, in

*) Apg. 17, 24—28.

seiner Verbindung mit allem übrigen betrachtet, nur wie Teil zum Ganzen verhält, jedes aber einzeln für sich so sehr zugleich Mittel und Zweck ist, daß diese Betrachtungsweise sich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die andere übergeht. Dies ist nun zwar insoweit allgemein anerkannt, daß niemand in Gott, indem die Weisheit ausschließlich in der Richtigkeit der Zweckbegriffe gesetzt würde, getrennt von derselben noch eine Klugheit als Vollkommenheit in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel annimmt; allein das ist noch häufig genug und nicht viel minder verwirrend, daß man doch die Klugheit als Bestandteil in den Begriff der göttlichen Weisheit mit aufnimmt, und diese erklärt für die göttliche Vollkommenheit sowohl in der Feststellung der Zwecke als in der Bestimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm selbst nicht Hergebrachtes zurückgehen muß. Schwerlich kann man auch eine Bestimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl, d. h. indem man zu der von uns beseitigten mittleren Erkenntnis wieder zurückkommt. Und so stimmt auch dieses damit zusammen, daß beide, die Weisheit und die Allwissenheit Gottes, gleich sind unter sich und mit der göttlichen Hervorbringung, und daß man diese Gleichheit nicht aufheben kann, ohne die Begriffe selbst zu verunreinigen, und umgekehrt.

2. Daß wir nun die Erlösung als den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der göttlichen Weisheit anerkennen, ist die eigentümlich christliche Auffassung dieses Gegenstandes. Denn unser christliches Selbstbewußtsein auch in seiner größten Erweiterung kann sich nicht über das hinaus versteigen, was mit uns in Beziehung steht; und alle göttliche Weltordnung innerhalb dieses Gebietes können wir auch nur auf die Offenbarung Gottes in Christo und dem heiligen Geist deuten,

wenn wir sie uns wahrhaft aneignen wollen. Aber dies wird keineswegs ausarten in eine der Erforschung der natürlichen Dinge widerstrebende Sucht, in einzelnen Ereignissen einzelne Abzweckungen derselben auf das Reich Gottes zu finden; indem wir ja dann immer nur auf Durchgangspunkte bezögen, deren Wert für das Ganze uns völlig unbekannt ist. Wohl aber werden wir uns hüten, nicht die göttliche Anordnung der äußeren und leiblichen Natur und die Anstalten zur Entwickelung des menschlichen Geistes nach allen Seiten hin auf solche Art der göttlichen Weisheit zuzuschreiben, daß wir sie zugleich von dem Gebiet der Erlösung trennen. Denn was mit diesem gar nicht in Verbindung stände, und nicht zugleich auch ganz und gar von dem menschlichen Leben getrennt wäre, wie wir es von keinem Teile der äußeren Natur mit Recht sagen können, das könnte auch ebenso leicht dem Fortgang der Erlösung schaden, und wäre dann nicht in der göttlichen Weisheit vorgebildet. Oder wie könnten wir glauben, die göttliche Weisheit ergründet zu haben, wenn wir ihre Äußerungen nur so auffassen, daß sie auch gelegentlich mit dem höchsten Interesse des Menschen im Widerspruch stehen können? Darum muß alles in der Welt, gerade insofern als es der göttlichen Weisheit zugeschrieben wird, auch auf die erlösende oder neuschaffende Offenbarung Gottes bezogen werden. Das eigentliche Werk der Weisheit Gottes ist daher ganz eigentlich die Verbreitung der Erlösung, oder auf der einen Seite die Art und Weise wie, und die Ordnung, in welcher die Erwählung vollzogen und die Wiedergeburt der einzelnen sowohl als ganzer Massen des menschlichen Geschlechtes bewirkt wird, auf der andern Seite die wechselnde Umgestaltung der christlichen Gemeinschaft, je nachdem die ins Leben gerufene christliche Frömmigkeit mit andern und andern menschlichen

Zuständen in Verbindung getreten ist oder treten soll. Daher auch das Bestreben, in die uns noch verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, an und für sich immer zu billigen ist. Es kann auch nicht dadurch aufhören, löblich zu sein, daß es zu sehr ins einzelne gehen will, — denn was als ein Einzelnes im Gebiet der göttlichen Gnade angesehen werden kann, das ist auch nicht zu klein, um als ein Gegenstand der göttlichen Weisheit betrachtet zu werden, sondern nur dadurch, daß wir die schlechthinige Einheit derselben durch den Gegensatz von Zweck und Mittel verfälschen.

§ 169. Lehrsatz. Die göttliche Weisheit ist der Grund, vermöge dessen die Welt als Schauplatz der Erlösung auch die schlechthinige Offenbarung des höchsten Wesens ist, mithin gut.

1. Dieser Satz, den wir früher schon*) angeregt haben, aber hier erst ausführen können, und der mehr das bereits Gesagte schärfer zusammenfaßt, als daß er etwas Neues enthielte, fordert wesentlich, daß wir nach einer größeren göttlichen Mitteilung nicht aussehen sollen, als die mittelst der Erlösung durch Christum in dem Menschengeschlecht bewirkte. Und in diesem Sinne muß er sich zunächst bewähren an zwei Sätzen, die wir an den beiden Enden dieses zweiten Teils unserer Darstellung finden. Zuerst nämlich bringt überall die Sünde eine Verringerung des Gottesbewußtseins, und also der göttlichen Mitteilung hervor. Nimmt man nun vor der Sünde einen wirklichen Zustand der Reinheit oder gar der sittlichen und geistigen Vollkommenheit an,

*) S. § 59. Zusatz.

welcher also durch die Sünde unterbrochen werden konnte oder auch nicht, so müßte man denn auch unseres Satzes wegen annehmen, daß, wenn kein Sündenfall erfolgt, mithin auch keine Erlösung nötig gewesen wäre, alsdann doch die Mitteilung des göttlichen Wesens geringer gewesen sein würde, als jetzt mit der Sünde, aber auch mit der Erlösung. Zweitens, so lange die Unwiedergeborenen hier in der Gemeinschaft mit den Frommen leben, kommen auch ihnen Anklänge von Seligkeit durch das ihnen immer noch einwohnende Gottesbewußtsein; und diese zeigen sich auch kräftig in ihnen als vorbereitende Gnadenwirkungen. Nimmt man für alle, die auf diesem Wege nicht schon zur Wiedergeburt gelangt waren, eine Ewigkeit der Höllenstrafen als unverminderte Unseligkeit an, so muß man unseres Satzes wegen behaupten, daß bei dieser Einrichtung dennoch die Summe der göttlichen Mitteilung größer sei, als wenn nach dem Tode auch die Wiedergeburt der im Leben nicht so weit gefördert Gewesenen möglich geblieben wäre.

2. Dieselbe Forderung unseres Satzes müssen wir noch von einer anderen Seite betrachten. Stellen wir Christum als das vom Gottesbewußtsein ganz und gar durchdrungene und deshalb in die völlige Einheit mit dem Höchsten aufgenommene Einzelwesen an die Spitze, so ist alles übrige nur eine unvollkommene und ungleichmäßige Durchdringung, welche innerhalb der vernünftigen Natur durch die verschiedenen Gemeinschafts- und Vorbereitungskreise immer mehr abnimmt, und in der unvernünftigen und unbelebten Natur, wenn man diese als etwas für sich setzt, gänzlich verschwindet. Und doch soll nach unserm Satz diese beschränkte und so zerstreute Mitteilung des höchsten Wesens das vollständige Ergebnis sein, in welchem die göttliche Weisheit ganz aufgeht, so wie die göttliche Liebe darin ihre völlige

Befriedigung findet, wobei uns völlig zweifelhaft werden muß, ob das Vernunftlose und Bewußtlose an und für sich auch soll ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein, weil wir es mitten unter dem von der Weisheit Gottes Geordneten finden, oder ob es auch hiervon soll ausgeschlossen sein, weil es doch an jenem keinen Teil haben kann. Denn die Auskunft, die Vernunft bedürfe dieser gesamten Abstufungen des untergeordneten Daseins als Unterlage für ihr eignes, bleibt immer unzureichend, weil die göttliche Weisheit darin als bedingt vorausgesetzt wird. Wir müssen daher dieses dazu nehmen, daß alles, was an und für sich selbst göttliche Mitteilung aufzunehmen nicht fähig ist, in Lebensverbindung mit dem soll gebracht werden, worin solche Mitteilung ihren Sitz hat; woraus denn folgt, daß, so lange diese Verbindung noch nicht nach allen Seiten ins Werk gesetzt ist, und der Geist sich noch nicht in allem Vernunftlosen doch irgendwie ausspricht und darstellt, so lange auch die göttliche Weisheit uns nicht in allem erscheinen kann, daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig sein, sich auch deutlich zeigen wird, daß alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann.

3. Wie nun hier erst in der Beziehung auf die göttliche Liebe die im ersten Teil dargestellten göttlichen Eigenschaften ihre volle Bedeutung erhalten, so führt uns die göttliche Weisheit als Entfaltung der Liebe hier an das Gebiet der christlichen Sittenlehre, indem uns die Aufgabe entsteht, die Welt als die gute immer mehr zur Anerkennung zu bringen, und der ursprünglich der Weltordnung zum Grunde liegenden göttlichen Idee gemäß alles dem göttlichen Geist als Organ anzubilden, und so mit dem System der Erlösung in Verbindung zu bringen, auf daß wir in beider Hinsicht zur vollkommenen Lebensgemeinschaft mit Christo

gelangen, sowohl insofern als der Vater ihm Macht gegeben hat über alles, als auch sofern er ihm immer größere Werke zeigt, als die er schon erkannt hat. Daher denn die Welt nur insofern als vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit gefaßt werden kann, als der heilige Geist von der christlichen Kirche aus sich als die letzte weltbildende Kraft geltend macht.

Schluß.

Von der göttlichen Dreiheit.

§ 170. Alles Wesentliche in dieser andern Seite des zweiten Teils unserer Darstellung ist auch in dem Wesentlichen der Trinitätslehre gesetzt; diese Lehre selbst aber in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. — Augsb. Bek. I. Erstlich lehren . . wir laut des Beschluß Conc. Nic., daß ein einig göttlich Wesen sei . . und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig u. s. w. — Exp. Simpl. III (p. 8). Eundem nihilominus Deum . . credimus . . personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum etc. — Conf. Gallic. VI (p. 112). Scriptura nos docet, in illa singulari et simplici essentia divina subsistere tres personas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. — Conf. Hung. (p. 241). Hunc unum et solum Deum tres in coelo testes Patrem, Filium et Sp. s. esse credimus: qui, licet tres sint subsistentibus suis proprietatibus et officiis dispensatoriis, tamen hi tres unum quoque sunt.

1. Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Teile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit

der menschlichen Natur, sowohl durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche*), mit welchem die gesamte Auffassung des Christentums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person konzentriert werden. Und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch diese nicht auf solche Weise der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christo war, und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und daß wir es mit diesen Ausdrücken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinne meinen, und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen, als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist. Daß die Trinitätslehre keinen andern Ursprung hat als diesen, und zunächst nichts anderes wollte, als nur eine möglichst bestimmte Gleichstellung des göttlichen Wesens in dieser Vereinigung betrachtet, mit dem göttlichen Wesen an sich, das ist um so weniger zu bezweifeln, als ja diejenigen christlichen Religionsparteien, welche die Lehre von der Erlösung auf eine andere Weise auffassen, auch notwendig die Trinitätslehre entbehren, indem es ihnen an einem Punkt fehlt, um sie anzuknüpfen, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie auch in der katholischen Lehre wenigstens zugleich auch an andern Punkten angeknüpft wäre, als an diesen. Und ebenso erhellt es auch daraus, daß diejenigen abweichenden

*) Vgl. § 94. 123.

Parteien, welche sich hauptsächlich durch Ableugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hierdurch nicht etwa genötigt werden zu noch anderen Abweichungen in der Lehre von Gott und göttlichen Eigenschaften, wie es doch sein müßte, wenn diese Lehre in einer besonderen Auffassung der Natur des höchsten Wesens selbst gegründet wäre; wohl aber sind sie sogleich genötigt, eine andere Theorie von der Person Christi, und so auch von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und dem Wert der Erlösung aufzustellen. Vermöge dieses Zusammenhanges nun sehen wir mit Recht die Trinitätslehre, sofern diese Elemente darin niedergelegt sind, als den Schlußstein der christlichen Lehre an; somit auch diese Gleichstellung des Göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit dem in der andern, und so auch beider mit dem göttlichen Wesen an sich für das Wesentliche der Trinitätslehre.

2. Hierbei aber möchten wir auch stehen bleiben, und können der weiteren Ausbildung dieses Dogma, welche auch den üblichen Namen erst rechtfertigt, nicht denselben Wert zugestehen. Denn der Name Dreieinigkeit beruht erst darauf, daß man beide Vereinigungen auf eine schon unabhängig von denselben und auf ewige Weise in dem höchsten Wesen selbst gesetzte Sonderung zurückführt, und dann, nachdem man das zur Vereinigung mit Jesu bestimmte Glied dieser Sonderung mit dem Namen Sohn bezeichnet hatte, auch dem entsprechend den Vater als eine solche Sonderung setzen zu müssen glaubte, woraus sich denn jene Zweiheit, nämlich Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen, ergab. Nun aber ist schon jene Voraussetzung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein, in welchem ja dieses niemals vorkommen konnte. Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben

gewesen sei, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken? Denn wer etwa diese Aufgabe in der Logologie des Johannes finden wollte, als sei hier das eine Element der Trinitätslehre bestimmt enthalten, mithin auch die weitere Vervollständigung von selbst aufgegeben, der ist von so vielen Punkten anzugreifen, daß er sich schwerlich wird halten können. Denn einesteils hat sich ja die arianische Auffassung in eben dieser Stelle begründen wollen, und die Auslegung beider Teile unterliegt gleichen, nur entgegengesetzten Schwierigkeiten, so daß man sagen muß, welche von beiden Vorstellungen man auch als dem Johannes vorschwebend der Stelle zum Grunde legen will, man gestehen muß, daß er höchst ungenügend und unzweckmäßig zu Werke gegangen sei. Andernteils hätte sich diese Darstellung, wenn die Trinität dem Apostel vorgeschwebt hätte, so leicht dazu hergegeben, auch den heiligen Geist, der ja in den uns von Johannes aufgezeichneten Reden Christi so häufig vorkommt, auf ähnliche Weise einzuführen; und auch anderwärts hätte es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, dies zweite Glied, das Verhältnis des Geistes als eines von Anfang her bei Gott Seienden und Gott seienden nachzubringen. Gesetzt aber, man müßte auch zugeben, Johannes habe hier von dem in Christo mit der menschlichen Natur vereinigten Göttlichen behauptet, daß es in Gott von Ewigkeit her als ein besonderes gesetzt gewesen, so würde noch lange nicht folgen, daß dies nach der Weise der Trinitätslehre sei gemeint gewesen, und daß daher diese die wahre und einzig natürliche Ergänzung der Johanneischen Sätze sei. Denn bei der Ausbildung dieser Lehre liegt nicht nur das Bestreben zum Grunde, unser christliches Selbstbewußtsein darüber recht genau wiederzugeben, daß das göttliche Wesen in beiden Formen der Vereinigung dasselbe, und auch dem Sein Gottes an sich

gleich sei, sondern nachdem man diese Unterscheidung über den Anfang des Vereintseins in die Ewigkeit verlegt, entstand nun erst das Bedürfnis, zu verhüten, daß hieraus nicht ein vielgötterischer Schein entstehe, sondern dieses in gewissem Sinn gesonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten werde. Von einem solchen Bedürfnis aber zeigt sich bei Johannes keine Spur, mithin war er auch nicht auf dem Wege unserer Trinitätslehre.

3. Der zweite Teil unseres Satzes ist daher auch nicht so zu verstehen, als ob die rechtgläubige Trinitätslehre als eine unmittelbare oder wohl gar notwendige Verknüpfung von Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein anzusehen wäre, sondern jene Verewigung des Seins Gottes für sich, und des Seins Gottes für die Vereinigung als Gesonderter, tritt erst dazwischen. Ginge nun dieses aus den Aussagen Christi und der Apostel über ihn und den heiligen Geist mit solcher Bestimmtheit hervor, daß wir es auf ihr Zeugnis annehmen müßten, so wäre dann die Trinitätslehre die völlige Ausbildung einer Lehre von dieser Art, und wir nähmen sie an als Zusammenstellung der Zeugnisse über eine übersinnliche Thatsache, aber ebenso wenig eine Glaubenslehre in dem ursprünglichsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, wie die Lehren von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi*); und auch darin diesen ähnlich, daß unser Glaube an Christum und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm dieselbe sein würde, wenn wir auch von dieser transzendenten Thatsache keine Kunde hätten, oder wenn es sich mit derselben auch anders verhielte. Nun aber hat sich die Auslegung, welche jenes feststellen möchte,

*) Vgl. § 99.

niemals so geltend machen können, daß sie nicht immer wieder wäre angefochten worden; und darum ist es wichtig, die Unabhängigkeit jener Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche, von der Trinitätslehre festzustellen. — Bildet man nun die Kenntnis von dieser übersinnlichen Thatsache noch weiter aus, und lehrt, damit jene Sonderung im höchsten Wesen nicht bis zum Anfang der Vereinigung vergeblich gewesen, noch auch, daß sowohl die zweite als dritte Person auch schon bei Erschaffung der Welt geschäftig gewesen, wie auch seitdem, daß bei allen alttestamentischen Theophanieen die zweite Person das Subjekt gewesen, und die gesamte Prophetie des Alten Bundes ihren Impuls von der dritten bekommen, so sind diese Sätze noch weiter davon entfernt, Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein zu enthalten, und wir können um so ruhiger abwarten, ob die Auslegungen, auf denen diese Erweiterungen beruhen, sich durch die neuesten Bemühungen über diesen Gegenstand besser geltend machen werden, als bisher der Fall gewesen.

Zusatz. Wenn es irgendwann gelungen wäre, oder jemals gelingen könnte, eine Dreiheit in Gott, sei es auch auf Veranlassung unserer kirchlichen Lehre, denn ohne diese würde es schwerlich jemanden eingefallen sein, aber doch ohne Beziehung auf die Verhältnisse der Erlösung und ohne Berufung auf die Schrift, aus allgemeinen Begriffen oder a priori anschaulich zu machen oder zu beweisen: so würde eine solche Dreieinigkeitslehre, und wenn sie auch weit vollkommener ausgeführt wäre, als es der an die Grundthatsachen des Christentums gebundenen kirchlichen bisher gelungen ist oder jemals gelingen kann, doch in einer christlichen Glaubenslehre keinen Platz finden können. Ja wenn sie sich auch genau an dieselben Ausdrücke hielte, sowohl um

die Dreiheit als um die Einheit zu bezeichnen, deren sich die kirchliche bedient, würden wir dennoch fest behaupten, daß sie eine andere sei; indem solche Deduktionen, die mit jenen Grundthatsachen nicht in Verbindung stehen, nicht nur einen ganz andern Ursprung jener Lehre beweisen, sondern auch eben deswegen in der christlichen Lehre von gar keinem Nutzen sein können. Solche können wir demnach als Philosopheme hier nur auf sich beruhen lassen, und haben gar keinen Beruf, sie einer Kritik zu unterwerfen, mögen sie nun von älteren *) oder neueren **) Kirchenlehrern herrühren.

§ 171. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken nnd umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich; wir vermögen aber weder das eine noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die Personen, oder umgekehrt.

Symd. Quic. Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur. — Patris, filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, aequalis majestas. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius nihil major aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . . Neque confundentes personas neque separantes substantiam. — Augsb. Bek. I. Daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrscheinlich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen. . . . Und wird durch das Wort

*) Z. B. Anselm., Monolog., ep. 29—61.
**) Z. B. Daub., Theologum, § 126. 127.

Person verstanden nicht ein Stück, nicht ein Eigenschaft in einem andern sondern, das selbst bestehet (sed quod proprie subsistit) wie denn die Väter dies Wort in dieser Sache gebraucht haben. — Conf. Belg. VIII, 173. . . . qui est unica essentia, in qua tres sunt personae incommunicabilibus proprietatibus ab aeterno revera ac reipsa distinctae.

1. Daß von dieser Annahme ewiger Sonderungen in dem göttlichen Wesen uns diese Voraussetzung dieser zwiefachen Gleichheit des Göttlichen in allen Personen unter sich und in jeder mit dem höchsten Wesen als Einheit notwendig gemacht werden muß, das leidet kein Bedenken. Denn wenn Gottheit oder Macht und Herrlichkeit geringer wären in sämtlichen drei Personen, als in dem höchsten Wesen, dieses als Einheit gedacht, so wären auch die drei Personen nicht in dem höchsten Wesen, sondern unter demselben; das Göttliche in ihnen hieße daher nur uneigentlich so, und unsere Lebensgemeinschaft mit Christo, so wie unser Anteil an dem heiligen Geist, wäre keine Gemeinschaft mit Gott. Gerade dasselbe aber entstände auch, wenn das Göttliche in den Personen selbst nicht dasselbe war, und etwa nur das Göttliche in dem Vater das wahrhaft und eigentlich Göttliche, das in Christo und dem heiligen Geist aber ein Uneigentliches und Untergeordnetes. Dann aber müßte auch das uns einwohnende Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit etwas anderes aussagen, wenn es anders durch die Erlösung, die uns nicht in Gemeinschaft mit Gott brächte, doch befriedigt würde als Hemmung unserer Gemeinschaft mit Gott, kurz alles Wichtigste im Christentum würde ein anderes. Von jener Voraussetzung aus kann daher nicht anders weiter bestimmt werden, als die kirchliche Lehre setzt, und der sich immer wieder erneuernde Eifer um dieselbe erklärt sich uns vollkommen.

2. Die angeführten symbolischen Stellen behaupten nun unleugbar zuvörderst, daß Macht und Gottheit in keiner von den drei Personen geringer sei, als in den andern beiden, welches offenbar, um alle Ungleichheiten abzuwenden, hinreichen würde, wenn nicht ein Widerspruch sich zeigte, sobald bei dieser Gleichheit doch die Art, wie die Personen unterschieden werden, fortbestehen soll. Denn diese Gleichheit müßte doch zugleich der Kanon sein für die Darstellung der Verschiedenheit der Personen, daß nämlich kein Element, welches eine Ungleichheit der bezeichneten Art in sich schließt, darin aufgenommen werden dürfe. Wenn nun aber Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbst zeugend, so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgendetwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältnis der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht eingewohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der Vater zu ihm stände, als Gegengewicht aufgestellt werden, so ist unleugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. — Und ebenso verhält es sich mit dem Geist, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehn, oder, wie die lateinische Kirche will, vom Vater und Sohn. Im ersten Fall hat der Sohn eine zwiefache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn ebenso wenig, als er zeugt, auch eine Person von ihm ausgeht. Im letzten Falle hat

nur der Geist diese zwiefache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältnis ist dieses Ausgehen auch, nur daß es ein anderes sein soll, als das Gezeugt-werden, ohnerachtet der Unterschied zwischen beiden von keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in diesem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geist stellt, wogegen im ersten der Geist dem Sohne gleich ist. Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese beiden einander gleich sind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig; die Gleichheit der Personen aber kommt nicht heraus bei dieser Unterscheidung.

3. Ebenso müßte nun der Satz, daß die Gottheit in sämtlichen drei Personen dieselbe ist, des einen göttlichen Wesens, der Kanon sein, nach welchem das Verhältnis der Dreiheit der Personen zu der Einheit des Wesens vorgestellt werden soll. Soll aber dabei zugleich das eben Abgehandelte gedacht werden, daß die Personen sich von einander durch eigentümliche, in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesetzte Bestimmungen unterscheiden, das göttliche Wesen selbst aber nur in diesen drei Personen, nicht etwa auch außer ihnen, weder als vierte Person noch unpersönlich vorhanden ist, und auch in ihnen nicht etwa zerteilt, in der einen Person diese, in der andern jene Eigenschaften*), sondern in jeder ganz und ungeteilt, so kann die erforderte Gleichheit nicht herausgebracht werden. Denn für ein solches Verhältnis, wie das hier aufgestellte, haben

*) Stellen wie diese . . filium eius (sc. patris) sapientiam . . spiritum s. eiusdem virtutem potentiam et efficaciam. Conf. Gallic. VI, 112 sind zu ungenau, um, wenngleich symbolisch, berücksichtigt zu werden.

wir keinen näheren Typus, nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen; denn ebenso ist ganz ungeteilt der Gattungsbegriff in seinen Einzelwesen vorhanden, außer ihnen aber nirgend. Hierüber zwar ist von jeher gestritten worden, indem einige diese Analogie gelten lassen*), andere aber sie verwerfen **). Allein soll das Verhältnis nicht nach diesem Typus gedacht werden, so dürften wir, wie auch die Gegner desselben gestehen ***), gar nichts Bestimmtes dabei zu denken imstande sein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das Untergeordnete und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abstrakte zurück, aber das für unser frommes Selbstbewußtsein unmittelbar Daseiende, die Gottheit des heiligen Geistes und die Gottheit Christi, mit-

---

*) *Τὸ οὐσία φύσιν σημαίνει, τὸ δὲ ὑπόςασις ἰδιότητας.* Greg. Naz., Encom Athanas. — *Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόςασιν.* Basil., Ep. CCXIV. — *Μετά γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόςασιν ἔχει.* Theod. Dial. I (Ed. Hal. IV, 7).

**) Non itaque secundum genus et species ista dicimus. . . . Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas unam essentiam tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. Augustin., de Trin. VII, 11.

***) . . . propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus. August., ibid. 8.

hin auch die Beziehung Christi als Sohn auf seinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt, liegt in der Voraussetzung, und es bleibt mithin inbezug auf die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der symbolischen Sätze streitet, oder indem wir uns vor diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Punkten, weder bei der Einheit, noch bei der Dreiheit, ankommen, sondern bleiben unstät zwischen ihnen schwanken*). In welchem Zustande denn diese Lehre wenig leisten kann, um jene beiden Hauptpunkte, auf welche sie sich doch allein bezieht, zu befestigen oder in helleres Licht zu stellen.

4. Es ist noch übrig, zu zeigen, wie sich Einheit und Dreiheit verhalten zu der in unserem Selbstbewußtsein als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl aufgefaßten göttlichen Ursächlichkeit, sowohl in der Erlösung und Heiligung, als auch schon allgemein in der Schöpfung und Erhaltung. Geteilt nun soll die göttliche Ursächlichkeit auch nicht werden unter den Personen, wie es nahe genug läge, zu sagen, der Vater allein sei Schöpfer und Erhalter, und ebenso der Sohn allein Erlöser, der Geist allein Heiliger. Soll sie also ungeteilt bleiben, so kommen wir auch hier auf dasselbe zurück,

*) *Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι. οὐ τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι.* Greg. Naz. l. c.

daß entweder diese Ursächlichkeiten sämtlich dem einen Göttlichen als solchem zukommen, den Personen aber nur, sofern sie in diesem sind, nicht sofern sie sich von einander unterscheiden, oder sie kommen den drei Personen als solchen zu, der Einheit des Wesens aber nur, sofern es aus diesen besteht. Die erste Ansicht hat sich nicht geltend machen können, offenbar weil die Dreiheit dabei mehr zurücktritt, als die herrschende Richtung gestattete*), denn die Personen behalten fast nur eine Realität für jene besonderen Akte. Der Vater nämlich, sofern er von Ewigkeit her den Sohn gezeugt hat, aber Schöpfung und Erhaltung wäre nur in der Einheit des göttlichen Wesens; der Sohn freilich wäre nicht bloß gezeugt worden, und der Geist nicht bloß gehaucht, sondern jener auch Mensch geworden und dieser auch ausgegossen; aber die rechtfertigende Thätigkeit wäre doch nicht die des Sohnes, und die heiligende nicht die des Geistes, sondern beide gehörten der Einheit des göttlichen Wesens. Daher ist nun die andere Ansicht allgemein angenommen worden, daß die gesamte göttliche Ursächlichkeit den drei Personen zukommt; aber die Art, wie sie sich in der kirchlichen Lehre gestaltet hat, scheint nicht frei zu sein von einem geheimen Widerspruch. Denn wenn sie den Personen als solchen zukommt, so kommt sie einer jeden zu, sofern sie sich von den andern unterscheidet, und ist also dieselbige Ursächlichkeit in der einen Person die des Ungezeugten, in in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil

*) Denn daß die kirchliche eigentlich geneigt ist, die Personen mehr geltend zu machen als die Einheit des Wesens, geht nicht undeutlich aus den Worten hervor: sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Symb. Quic. 19.

von dem unterscheidend Persönlichen mitausgehend, wiewohl nur eine der Wirkung nach, so ungefähr wie Christus, mit zwei Willen dasselbe verrichtet, auch die drei Personen dasselbe verrichten, und jede auf ihre eigene Weise, also auch mit ihrer eigenen That. Dieses Folgerichtige aber hat sich nicht geltend gemacht, offenbar weil die göttliche Einheit dann ganz nominalistisch zurücktritt, und ihr kaum etwas übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Wesen und Willen nach zu sein. Wogegen, was man annimmt, daß jene Ursächlichkeiten zwar den drei Personen als solchen zukommen, aber daß jede in allen dreien auch eine und dieselbe sei, nicht in jeder ihre eigene, das heißt eigentlich sie nicht auf die Personen zurückführen, sondern doch auf das göttliche Wesen in seiner Einheit. Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgesetzt, auch von diesem Punkt nur zu demselben Schwanken zwischen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern, oder umgekehrt.

5. Betrachten wir nun die Art, wie diese Lehre in den dogmatischen Darstellungen fast überall behandelt wird, so ergiebt sich noch deutlicher, wie wenig das in den allgemeinen Formeln Geforderte in der Ausführung zustande kommt. Zuerst nämlich wird die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes ohne die Dreiheit, also ihn in seiner Einheit betrachtet, abgehandelt; unter diesen aber kommt die Eigenschaft in der Einheit dreifach und auf eine bestimmte Weise geteilt oder gesondert zu sein, nicht mit vor, sondern ohne einen solchen Zusammenhang und ohne doch durch das Bewußtsein von einem Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche vorbereitet zu sein, wird hernach die Lehre von den Personen besonders behandelt; dann aber so, daß, wenn gezeigt worden, diese oder

jene göttliche Eigenschaft komme doch auch den drei Personen zu, der Beweis immer nur besonders geführt wird vom Sohn und Geist; vom Vater, heißt es gewöhnlich, verstehe sich dies schon von selbst. Wäre nun die Gleichheit der Personen nicht nur als Formel ausgesprochen, sondern auch als Kanon im Gang, so müßte dieses Sich-von-selbst-verstehen entweder von allen dreien gelten, oder von keiner. Der Vorzug, welcher in dieser Hinsicht dem Vater gegeben wird, beweist, wie dieser doch in einem andern Verhältnis zu der Einheit des göttlichen Wesens gedacht wird; so daß diejenigen, die es überflüssig finden, zu beweisen, daß göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten dem Vater zukommen, während sie für den Sohn und Geist diesen Beweis fordern, doch insgesamt keine strengen Trinitarier sind, indem sie den Vater mit der Einheit des göttlichen Wesens identifizieren, Sohn und Geist aber nicht. Dieses läßt sich genau zurückführen auf die Vorstellung des Origenes*), daß der Vater Gott schlechthin ist, Sohn und Geist aber nur Gott durch Teilnahme an dem göttlichen Wesen; eine Vorstellung, welche zwar von den rechtgläubigen Kirchenlehrern geradezu zurückgewiesen wird, insgeheim aber doch ihrem Verfahren überall zum Grunde liegt.

§ 172. Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat, so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen.

---

*) αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι . . πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον κτλ. Comm. in Joann. Ed. R. IV, 50, wo der Zusammenhang außer Zweifel setzt, daß αὐτόθεος der Vater ist. Vgl. de princ. I, Vol. I, 62.

1. Wenn wir auf der einen Seite bedenken, daß die noch jetzt in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus der Zeit herrühren, wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidentum erweiterte; wie leicht mithin, wo von einer Mehrheit oder Verschiedenheit in Gott die Rede sein mußte, bewußtlose Anklänge des Heidnischen sich einschleichen konnten: so ist nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnungen dieser Mehrheit von Anfang an schwankend und Mißdeutungen ausgesetzt waren, und späteren Zeiten, wo keine Einmischung des Heidnischen mehr zu besorgen ist, auch nicht mehr angemessen sein können. Notwendig aber mußten für den Gebrauch dieser Beziehungen Kautelen aufgestellt werden, um Abweichungen nach verschiedenen Seiten zu verhüten; und auch solchen gelingt es teils selten, nicht an das andere Extrem zu streifen, indem sie das eine verhüten wollen, teils auch müssen sie ebenfalls ihren Wert verlieren, wenn die Gefahr vor dem Mißverständnis, worauf sie sich bezogen, verschwunden ist, und der verfängliche Schein, den sie nach der andern Seite hin geben, wird dann um so mehr hervortreten. Gehn wir nun auf die ursprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es sei kein hyperbolischer Ausdruck unseres Bewußtseins von Christo und von dem Gemeingeist der christlichen Kirche, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden sei, so zeigt sich als die erste Aufgabe dieser Lehre, daß dieses eigentümliche Sein Gottes in anderem bestimmt werden müsse in seinem Verhältnis sowohl zu dem Sein Gottes an nnd für sich, als zu dem Sein Gottes inbezug auf die Welt überhaupt. Und offenbar ist keine Aussicht vorhanden, dieses jemals so zu vollbringen, daß eine für alle Zeiten ausreichende Formel aufgestellt und jede Abweichung davon als unchristlich verworfen werden könnte. Denn da wir es nur mit dem in

unserm Selbstbewußtsein uns mit dem Weltbewußtsein gegebenen Gottesbewußtsein zu thun haben, so haben wir keine Formel für das Sein Gottes an sich, unterschieden von dem Sein Gottes in der Welt, sondern müßten eine solche aus dem spekulativen Gebiet erborgen, mithin der Natur unserer Disziplin untreu werden. Und wissen wir, daß unsere dogmatischen Ausdrücke für das Verhältnis Gottes zur Welt jeder für sich den unvermeidlichen Fehler der Vermenschlichung Gottes an sich tragen: wie sollten wir glauben, besser daran zu sein mit der verwickelteren Aufgabe, das eigentümliche Sein Gottes in Christo als einem Einzelwesen, und in der christlichen Kirche als einem geschichtlichen Ganzen zu unterscheiden von der allmächtigen Gegenwart Gottes in der Welt überhaupt, deren Teile doch jene sind. Vielmehr werden wir uns darin zu finden haben, daß die Aufgabe nur durch Annäherung gelöst werden kann, und daß deshalb immer Formeln, die von entgegengesetzten Punkten ausgehen, in Bewegung gegen einander bleiben müssen, da das Interesse an der Aufgabe sich immer wieder erneuern muß.

2. Bei dieser Lage der Sache könnte man sich am meisten darüber wundern, daß, während so viele andere erst später gestellte Aufgaben zu ziemlicher Zufriedenheit gelöst sind, gerade diese so vieles zusammenfassende so lange auf dem wenig Befriedigung gewährenden Punkt stehen geblieben ist, auf welchen sie sozusagen beim ersten Anlauf gefördert wurde. Allein eben jene späteren Fragen, namentlich die über die Person Christi und über die Gesamtwirkungen des Geistes, behandelten denselben Gegenstand von der dem unmittelbaren Interesse des Glaubens zugewendeten Seite; und die eigentlichen Trinitätsbestimmungen mußten, um so mehr als sie bei diesen Erörterungen zum Grunde gelegt wurden, so bleiben, wie sie schon geworden waren, ohn-

erachtet man nicht leugnen konnte, daß ein leidenschaftlicher polemischer Eifer, der so leicht Mißgriffe begeht, nur zu großen Anteil daran gehabt hatte. Ist nun aber die Trinitätslehre noch immer nicht frei von den oben nachgewiesenen Schwankungen zwischen Gleichheit und Subordination auf der einen Seite, und auf der andern zwischen Tritheismus und einer solchen unitarischen Ansicht, welche das, was an die Spitze gestellt war, nämlich die ewige Geschiedenheit der Personen, wieder ganz verdunkelt: so dürfen wir uns darüber, daß auch immer wieder antitrinitarische Meinungen aufkommen und bisweilen weiter um sich greifen, weder sonderlich wundern, noch sie zu voreilig verurteilen. Denn es geht damit wie mit der Lehre von Gott überhaupt, daß viele nicht nur vorgeben, sondern auch meinen, Gegner jedes Glaubens an Gott zu sein, da sie sich doch eigentlich nur gegen die gewöhnlichen Darstellungen desselben auflehnen, keinesweges aber alle auf dem Gottesbewußtsein beruhenden Gemütszustände aus sich entfernt haben. Ebenso ist es natürlich, daß diejenigen, welche sich mit den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, womit die noch immer in der Trinitätslehre geltenden Formeln behaftet sind, nicht aussöhnen können, von sich behaupten, daß sie alles mit dieser Lehre Zusammenhängende leugnen, während doch ihrer Frömmigkeit das eigentümlich christliche Gepräge keineswegs fehlt. Dies wird auch jetzt nicht nur in den unitarischen Gesellschaften in England und Amerika, sondern auch unter den zerstreuten Gegnern der Trinitätslehre bei uns häufig genug der Fall sein, so daß wir uns durch diesen Zustand nur aufgefordert finden können, teils einer gründlichen Kritik der bisherigen Gestaltung dieser Lehre freien Raum zu sichern, teils einer dem dermaligen Zustand der verwandten Glaubenslehren angemessenen Umbildung vorzuarbeiten und sie einzuleiten.

3. Hierzu ist nun vielleicht die Stellung, welche die Trinitätslehre hier erhalten hat, wenigstens ein erster vorläufiger Schritt. Denn weder zu einer unparteiischen Kritik des bisherigen Verfahrens noch zu einer neuen Bearbeitung kann ein im kirchlichen Sinne des Wortes Gläubiger mit dem nötigen Gleichmut ausgerüstet sein, wenn er sich nicht selbst nachgewiesen hat, daß unser Glaube an das Göttliche in Christo und in der christlichen Gemeinschaft seinen angemessenen dogmatischen Ausdruck finden kann, ehe von diesen näheren Bestimmungen, welche die Trinitätslehre bilden, auch nur die Rede ist. Diese Unabhängigkeit aber kann nie zur Klarheit kommen, wenn diese Lehre vor jenen Hauptstücken des Glaubens abgehandelt wird, woraus vielmehr nur gar zu leicht der Schein entsteht, dem jedoch die Geschichte der Kirche vollkommen widerspricht, als ob die Annahme der Trinitätslehre die Bedingung sei, ohne welche an die Erlösung und an die Stiftung des Reiches Gottes durch das Göttliche in Christo und dem heiligen Geist nicht könne geglaubt werden; ungerechnet noch, daß der dogmatische Charakter der ganzen Darstellung getrübt wird, mithin weder die Kritik noch die Anknüpfungspunkte für die neue Bearbeitung auf einer richtigen Grundlage angelegt werden können, wenn jene Lehre, die unmittelbar nichts über unser christliches Selbstbewußtsein aussagt, doch als eine Grundlehre, und daher natürlich auf spekulative Weise aufgestellt wird, und dieses sich dann auch auf die Lehre von dem Erlöser und dem göttlichen Geist als von jener abhängig ausdehnt, mithin dem Eindringen spekulativer Elemente Thür und Thor geöffnet ist. Sollen wir uns aber mit diesem vorläufigen Schritt nicht begnügen dürfen, sondern für dasjenige, was in dieser Sache noch zu thun ist, wenigstens einige Andeutungen zu geben haben, so scheint aus dem der-

maligen Zustande derselben folgendes hervorzugehen. Da die erste unaufgelöste Schwierigkeit schon in dem Verhältnis der Einheit des Wesens zu der Dreiheit der Personen liegt, und hierbei alles auf die ursprüngliche und ewige Sonderung innerhalb des göttlichen Wesens ankommt, so wäre zuvörderst zu untersuchen, ob diese Vorstellung in neutestamentischen Stellen auf eine so klare und unbestimmte Weise gegeben ist, daß man sie als eine Aussage Christi und des die Gedanken der Apostel bestimmenden göttlichen Geistes über sich selbst ansehen müsse. Wofür es wiederum schwerlich ein richtigeres Maß geben kann als dieses, ob dieselben Stellen nicht auch könnten nach der unserer kirchlichen entgegengesetzten Sabellianischen Vorstellungsweise gedeutet werden. Muß dieses verneint werden, so bleibt nichts übrig, als zu versuchen, ob nicht die kirchliche Lehre unbeschadet jener wesentlichen Voraussetzung doch auf Formeln könnte zurückgeführt werden, welche, ohne mit den bibilischen Stellen in Widerspruch zu treten, dennoch die Klippen vermeiden könnten, an welchen die kirchliche Darstellung sich stößt. Kann hingegen die Frage bejaht werden, so daß sich nicht behaupten läßt, daß unsere kirchliche Lehre, wenn sie auch nicht einen rein exegetischen Ursprung hat, doch wenigstens rein exegetisch begründet werden könne, so steht dann die athanasianische Hypothese mit der sabellianischen gleich, und es darf gefragt werden, ob die letzte nicht denselben Dienst leisten könne, ohne in so unauflösliche Schwierigkeiten zu verwickeln; d. h., ob sich nicht Formeln finden ließen, welche, ohne ewige Geschiedenheiten in dem höchsten Wesen auszusagen, beide Vereinigungen desselben mit der menschlichen Natur auf gleiche Weise in ihrer Wahrheit darstellen könnten. Nur müßte deshalb keine Veränderlichkeit in das höchste Wesen gelegt werden; und wenn die vereinigenden Thätig-

keiten desselben als zeitliche dargestellt werden, müßte dies nicht auf eine andere Weise geschehen, als so, wie wir es immer thun, weil wir die göttliche Ursächlichkeit nur als Ratschluß in ihrer Ewigkeit begreifen, die Erfüllung aber nur zeitlich vorstellen können. Die zweite Schwierigkeit, welche uns die kirchliche Lehre darbot, war die, daß die Bezeichnung der ersten Person als Vater und die Verhältnisse derselben zu den beiden andern eher das Verhältnis der Personen zu der Einheit des Wesens darzustellen, als sich mit der Gleichheit der drei Personen zu vertragen scheinen. Hier nun stellt sich die Frage vornehmlich so, ob es von Anfang an richtig gewesen sei, das Göttliche in Christo allein Sohn Gottes zu nennen, und den Ausdruck Vater auf die eine der Geschiedenheiten in dem göttlichen Wesen, und nicht vielmehr auf die Einheit des göttlichen Wesens selbst zu beziehen. Fände sich nun, daß die Schrift unter Sohn Gottes immer nur den ganzen Christus selbst versteht, und einen Unterschied zwischen „Gott“ als der Bezeichnung des höchsten Wesens und „Vater unseres Herrn Jesu Christi“ nicht anerkennt, sondern diesen ebenso gebraucht wie jenen, so wäre zu versuchen, ob nicht ähnliches auch über den heiligen Geist gefragt werden könnte, was auf gleiche Weise zu beantworten wäre, wodurch sich dann Sätze ergeben würden, welche diese zweite Schwierigkeit auflösten. Gingen nun die Ergebnisse beider Aufgaben zu einem zusammen, so würde daraus eine Bearbeitung leicht aufzustellen sein; wäre dies aber nicht der Fall, dann müßten nach Maßgabe der zurückbleibenden Differenzen neue Vermittelungen gesucht werden. Und hierdurch rechtfertigt sich schon von selbst, daß hier über diese Andeutungen nicht konnte hinausgegangen, und so das Geschäft selbst erledigt werden.

Band 10: **Theremin,** Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

„Aus keinem Buch kann man besser predigen lernen, als aus diesem. Ich lese es alle halbe Jahr wieder und bin gewiß, unsere evangelische Predigt würde im Durchschnitt ungleich höher stehen, wenn man von Theremin den Unterschied zwischen Rede und Abhandlung lernte." In den als Einleitung vorangeschickten Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden giebt Theremin Mitteilungen aus seiner Bildungsgeschichte. Ferner sind seine interessanten Gespräche über die geistliche Beredsamkeit, die Leichenrede, das Erwachen, Don Quichotte und über die deutschen Universitäten beigefügt.

Band 11: Auswahl aus **Hamanns** Schriften, mit Einleitung und Erläuterungen von Professor Lic. Dr. Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß geworden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band 12: **Augustins** Konfessionen in revidierter Übersetzung und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten nachhaltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!' „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten". „Als Versuch einer Theologie der Geschichte für solche besonders bedeutsam, welche in der Geschichte das Weltgericht zu suchen sich gewöhnt haben."

Zweiter Jahrgang (1889).

Band 13—16: **Schleiermacher,** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich an diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen." „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders

an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit." „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlichkeit, aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden." „So entschieden wir (wegen des dualisierenden Plato und monistischen Spinoza bei ihm) auch über seine Grundlagen hinaus müssen; er bleibt doch der Größte, sachlich weiterführende Dogmatiker dieses Jahrhunderts, soweit es sich übersehen läßt."

Band 17: **Sursum corda!** Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwart.

Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: **Massillons** Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon".

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland. Und worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso Kraft als Geschicklichkeit führt . . . Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; bald muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung zerschmelzen . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist! . . . Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt." (Theremin.)

Band 19—20: **Theremins** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte."

Band 21: **Speners** Schriften in Auswahl und mit Einleitung von Paul Grünberg.

„Lebhaft in hohem Grade". „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement."

Band 22—23: **Neander,** Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor H. Deutsch.

„Jedem angehenden Theologen recht angelegentlich zu empfehlen wegen der aus der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar und frisch hervortretenden Macht des christlichen Glaubens und Lebens".

Band 24: **Imitatio Christi.** In neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche." „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben", „zur Stille der Demut führend", „mein einziges Andachtsbuch", „die Wahrheit des Christenlebens". „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung."

Weiter sind in Vorbereitung u. a.:

Bengels Gnomon in deutscher Übersetzung mit Einleitung von Professor D. Kübel; **Vinets** Pastoraltheologie mit Einleitung von Emil Quandt; **Pascals** Pensées mit Einleitung von D. Dreydorff. **Herders** Geist der hebräischen Poesie mit Einleitung von Prof. Dr. Arnold. **Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta. **C. F. Schmids** Biblische Theologie des Neuen Testaments.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt

Bd.: 4

(1889)